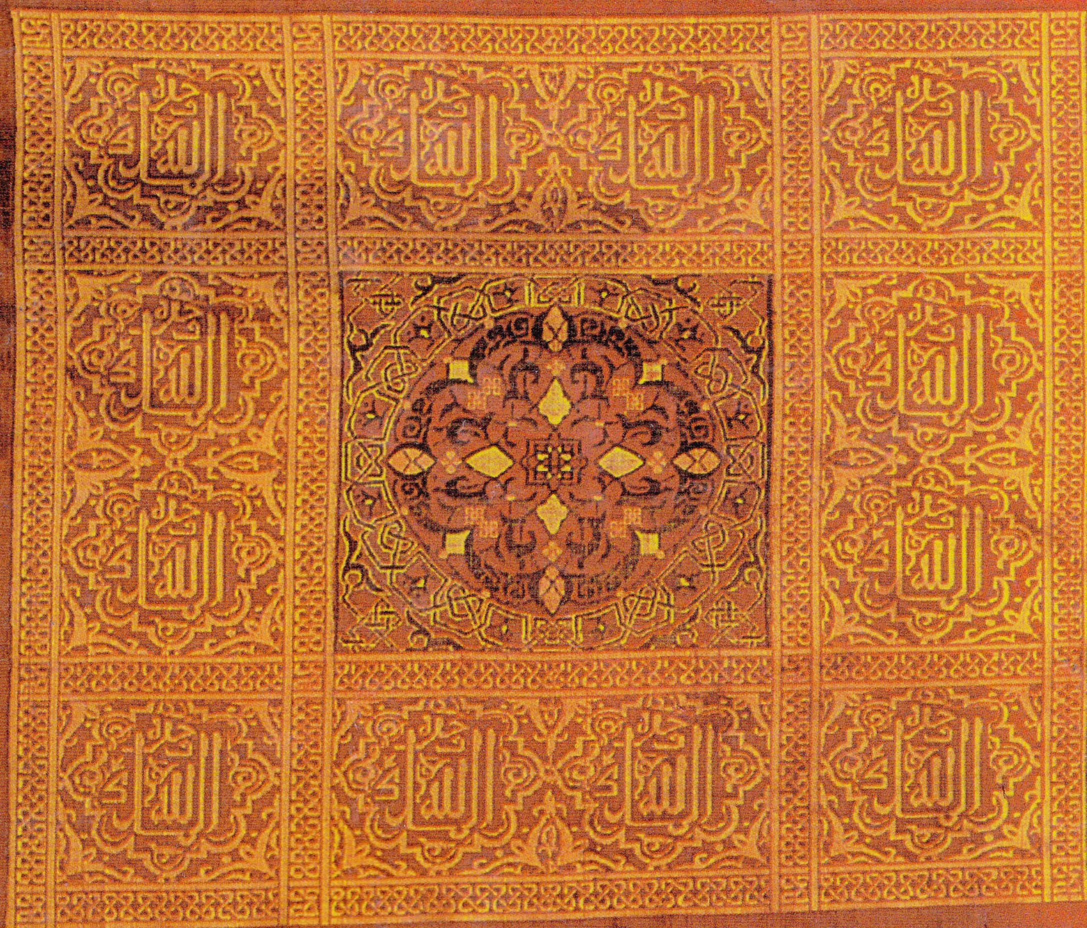
Miguel Cruz Hernández

Historia del pensamiento en el mundo islámico

3. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días



Alianza Universidad Textos

Últimos títulos publicados en Alianza Universidad Textos

124 **Introducción al análisis de datos con SPSS/PC+**
Juan Javier Sánchez Carrión

125 **Manual de ciencia política**
Gianfranco Pasquino y otros

126 **Teoría de modelos**
María Manzano

127 **Introducción a la economía**
Samuel Bowles y Richard Edwards

128 **Manual de historia constitucional de España**
Bartolomé Clavero

129 **Mecánica cuántica relativista**
Francisco José Ynduráin

130 **Fundamentos y problemas de química**
F. Vinagre Jara y L. M. Vázquez de Miguel

131 **La macroeconomía según Keynes**
Victoria Chick

132 **Introducción a la mecánica analítica**
N. M. J. Woodhouse

133 **Dinámica clásica**
Antonio Rañada

134 **Historia económica mundial**
Rondo Cameron

135 **Geometría diferencial de curvas y superficies**
Manfredo P. do Carmo

136 **Historia general del turismo de masas**
Luis Fernández Fúster

137 **Geografía general del turismo de masas**
Luis Fernández Fúster

138 **Macroeconomía**
Robert J. Barro

139 **Sociología**
Anthony Giddens

140 **El estado sólido**
H. M. Rosenberg

Historia del pensamiento en el mundo islámico

3. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldūn hasta nuestros días

Alianza Universidad Textos

Miguel Cruz Hernández

Historia del pensamiento en el mundo islámico

3. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldūn hasta nuestros días

Alianza
Editorial



Calle Juan Ignacio. Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88
ISBN: 84-206-8158-8 (Tomo III)
ISBN: 84-206-4298-3 (O. C.)
Depósito legal: M. 5.294-1996
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19, 28007 Madrid
Impreso en EFCA, S. A.
Printed in Spain

ÍNDICE

TOMO III

EL PENSAMIENTO ISLÁMICO DESDE IBN JALDŪN HASTA NUESTROS DÍAS

III. EL PENSAMIENTO ISLÁMICO DESDE IBN JALDŪN HASTA NUESTROS DIAS

Capítulo 1
EL AGOTAMIENTO INTELECTUAL DEL ISLAM MEDIEVAL SUNNÍ. IBN JALDŪN (1332-1406)

1. *El agotamiento del «curriculum» intelectual*

Visto desde hoy, el pensamiento del Islam sunní medieval se cierra brillantemente con la espiritualidad de la šāḏilīya y la sociología y filosofía de la historia de Ibn Jaldūn; la primera tan rica y sugestiva, aureolada como precedente de la mística de San Juan de la Cruz; el segundo tan contemporáneo como para codearse con las ideas de Hegel, Marx, Comte y Nietzsche. Pero si rastreamos su influencia en las obras de pensamiento y en la vida social islámica desde el siglo XV hasta la primera mitad del XIX, podremos observar que los primeros apenas si son citados, y casi siempre en sentido negativo, y que el segundo lo es como un historiador más; los fervores son casi de nuestro tiempo. Los repertorios biográficos y bibliográficos del citado periodo acumulan nombres de autores y obras; pero se trata de comentarios de comentarios y de sumas de otras sumas.

Para explicar dicha situación se ha recurrido a tres hechos circunstanciales: la involución del Islam, la decadencia política y el dominio turco osmanlí. Sin embargo, factores semejantes se dieron en tiempos de Avicena, de Averroes y de Ibn Jaldūn: los gaznawíes arrollaron el desarrollo cultural de las dinastías sāmānī y buyawahí, los almohades representaron la mayor involución integrista del Islam occidental y la invasión timūrí arruinó totalmente el Oriente islámico. Los imperios osmanlí y ṣafaví nos legaron la arquitectura de Koka Sinan en Turquia y la ṣafaví en los territorios del antiguo Imperio Persa; si en la primera no se dio un pensador de la talla de Mollā Ṣadrā Šīrazí, que brilló en los segundos, habrá que buscar otra explicación.

A nuestro entender, los fenómenos anteriores condicionaron la involu-

ción y el apagamiento del pensamiento en los países del Occidente islámico; pero el motivo principal debe buscarse en el anquilosamiento del *curriculum* intelectual, facilitado por el principio, explícito o implícito, según los casos, de estar todo ya hecho y bien hecho por Dios. Sobre una base de cultura común reducida a la filología, la literatura y el Alcorán, la enseñanza superior de la clase de los notables culturales se centró en las ciencias religiosas del comentario escriturario, las tradiciones, el derecho islámico y la teología especulativa; de la filosofía sólo se cultivaron aquellos elementos que servían para la dialectica teológica.

La línea de restauración integral o integrista, según los casos, desarrollada por los aŝ'aríes, al-Gazzālí e Ibn Tūmart, cada vez más consciente de su intención radicalmente intraislámica, aparece en la posición de reforma hacia adentro de Ibn Taymīya (muerto en 728/1338). La crítica de Averroes realizada por dicho pensador es bien sintomática, ya que el análisis de sus textos permite afirmar que desconocía el verdadero pensamiento del filósofo andalusí a quien atacaba tan duramente. Ciertamente Ibn Taymīya va más allá de las estrechas posiciones de las vulgarizaciones ḥanbalíes e intenta una posición intermedia entre los aŝ'aríes más radicales y las tesis de los mu'tazilíes, pero sólo en tanto que rechaza el determinismo absoluto (*ŷabr*) de los actos humanos; de hecho su teología especulativa es tan rigurosamente mutakallimí como la de al-Gazzālí y a veces más:

«Los siervos de Dios operan realmente, pero es Dios quien crea sus actos; tanto el creyente como el infiel deberán entender por este término [siervo de Dios] al hombre honesto y al malvado, al que ora y al que ayuna. Los siervos de Dios poseen, pues, el dominio de sus actos y tienen voluntad.»

La teología especulativa de Ibn Taymīya supone que los mu'tazilíes acertaron al afirmar la trascendencia y la justicia divinas, y los aŝ'aríes al defender la predestinación. Dios no obliga a nadie por la fuerza, pese a lo ilimitado de su omnipotencia; el hombre es libre de elegir el bien o el mal, porque Dios no fuerza a nadie a la acción perversa; pero el ámbito de la libertad humana está reducido en cuanto necesita la adquisición (*kasb*) de la acción. La razón y la revelación no se contradicen, sino que se complementan; pero sin la segunda, la primera sería impotente. La fe propone unos *preambula fidei* de la razón, mas ésta es vista como tal siempre que no sea incompatible con los principios fundamentales del mensaje revelado. El principal discípulo de Ibn Taymīya, Ibn Qayyim al-Ŷawzīya (751/1358), fue tan ḥanbalí como su maestro; y presumiendo de representar una posición equilibrada entre un determinismo absoluto y el erróneo «liberalismo» de un libre albedrío humano, que reduciría a

la pasividad la omnisciencia y omnipotencia divinas, en realidad expone un pensamiento teológico que funciona como una dialéctica circular. El hombre debe ser libre para actuar, pues lo contrario significaría que Dios fuerza al hombre al bien o al mal, lo que es impensable de un ser justo y clemente; pero esa libertad y el uso de ella es conocido desde siempre por Dios, lo que para unos trae aparejada la ayuda y para otros el abandono.

Tampoco fueron más generosos Ibn Taymīya e Ibn Qayyim al-Ŷawzīya con la espiritualidad de los ṣūfíes. La terminología que ambos emplean, incluyendo el propio término con el que indican al que camina en la senda espiritual (*sālik*), es casi la misma del taṣawwuf. La ética puritana que predican tiene también raíces ṣūfíes; pero los espirituales deben prescindir tanto de la cosmovisión mística y del amor universal y efusivo de Dios y para con Dios como de cualquier arrobo, carisma o renuncia iluminativa y amorosa, de acuerdo con el rigorismo ḥanbalí; el peso de éste ha sido tan grande que la espiritualidad ṣūfí iluminativa ha sido codificada como errónea y disidente y en algunos casos como impía.

2. *Sentido y límites de la excepción de Ibn Jaldūn*

a) *La significación de Ibn Jaldūn*

Como al principio se ha dicho, la presunta excepción de Ibn Jaldūn lo fue visto desde ahora; antaño (siglos XV a mitad del XIX) no fue tenido por pensador. Desconocido durante siglos, cuando Ibn Jaldūn pudo ser leído en Occidente brotó una llama de admiración que aún no se ha apagado. Conocido como historiador, pero no entendido como filósofo de la historia y sociólogo por el mundo islámico, cuando éste advirtió su trascendental importancia ardió en fervores y entusiasmos. En 1928, Ortega y Gasset, con su mente avizora, valoraría la singularidad de la posición del pensador africano.

> «Hay una excepción –escribe–; es Abenjaldún, el filósofo de la historia africana. Los *Prolegómenos históricos* de Abenjaldún son un libro clásico que desde hace un siglo ha entrado en el haber común [...] Abenjaldún, no contento con narrar los hechos del pasado africano –él escribe hacia 1373–, quiere comprenderlos».

Treinta y ocho años más tarde, Lacoste, buen conocedor de Ibn Jaldūn, titulará su obra: *Ibn Khaldoun, naissance de la histoire, passé du tiers-monde* (1966). La fuente de Ortega fue el libro de Gauthier, *Les siècles obscurs du Ma-*

greb (1928). La admiración y el atractivo de Ibn Jaldūn, como sucede con las devociones, no iba a discurrir sin exageraciones manifiestas. Así surgió prontamente la imagen devota occidental: Ibn Jaldūn, pionero de la historia moderna, precursor de Hegel, precedente del materialismo histórico y del positivismo, prenuncio de Nietzsche y muchas cosas más. Cuando los estudios científicos restablecieron su lugar natural, la devoción se desarrolló en el mundo islámico.

Ibn Jaldūn, conviene decirlo pronto, fue ante todo un estupendo historiador; gracias a él conocemos algunos aspectos fundamentales de la vida norteafricana. En este sentido su obra es una de las pocas luces, casi un faro, entre los contados candiles que alumbran los siglos oscuros del África del norte. Pero hay algo más importante; este viejo árabe que presumía de genealogía, en contradicción con lo que escribe en su obra, pese a su accidentada vida, tuvo tiempo para plantearse el problema del sentido de la historia. Típico notable árabe del mundo urbano; renegado, pues sus antepasados vivieron en la Córdoba omeya y en la Sevilla de al-Mu'tamid; pese a sus innumerables viajes, sus intrigas con los régulos ḥafsíes y marīníes, sus aventuras y prisiones, una vez quiso enfrentarse con la mismísima raíz de la historia. Entre San Agustín y Hegel, Ibn Jaldūn ha sido el único que se ha atrevido con tamaño empeño. Pero, mal que les siente a los entusiastas del adanismo científico, Ibn Jaldūn no sacó su concepción de la nada. El mérito está en que la historia que tenía y la que él mismo escribe tras la *Muqaddima* (ésta es sólo eso: una introducción, un prólogo, bien que de colosales dimensiones) es la historia menos adecuada [1] para conducir a una síntesis como la del referido prólogo.

---

[1] Los historiadores no arabistas desconocen por lo general lo que es la historia contada por sus congéneres árabes: como apariencia positivismo puro, pero de una especie inimaginable: acumulación lineal de datos, hasta llegar al ideal de la fría cronología de los materiales. La información aparece como la presentan los télex al periodista: al lado de la descripción de una gran campaña militar, la noticia de un matrimonio curioso, de unos divertidos amoríos y aún la descripción de las virtudes de un buen caballo; y ni una chispa de inquietud interpretativa: lo que conviene se dice, y si algo molesta mucho, no se cuenta. Un genio de la calidad de Ibn Ḥazm, capaz de la agudeza teológico-filosófica del Fiṣāl y de los primores literarios del *Ṭawq al-Ḥamāma*, es también autor del *Naqt al-'arūs* (Velo de la novia), en el que describe, en no muchas páginas, las dinastías reales andalusíes, fríamente clasificadas por los poco poéticos procedimientos mediante los cuales unos príncipes sucedieron a otros.

La primera sensación que produce el leer una crónica musulmana es la de objetividad: nombres, datos, fechas, lugares, sólo salpicados por frases hechas y las habituales doxologías; si alguna vez se rompe la regla, no nos hagamos ilusiones: un aficionado que no trata de hacer historia, sino que busca otra cosa. Cuando 'Abd Allāh, último rey de la dinastía zīrí de Granada, nos deja en sus *Memorias* una apasionada explicación de las causas de los sucesos de su tiempo, no intenta hacer historia profesional, sino justificarse ante sus destronadores: los almorávides. Pero Ibn Jaldūn es un auténtico historiador, y no escribe la larga y densa Muqaddima para justificarse. Se ha querido explicar este cambio de enfoque por la situación del Islam en el siglo XIV. Problemas había, quien lo

Ibn Jaldūn (732/1332-808/1406)[2] tuvo plena conciencia de cuanto sucedió en el siglo XIV en el mundo islámico y en parte del cristiano. Conoció al dedillo la política de los reinos ḥafsí, mariní y naṣrí, atisbó lo que acontecía en Castilla, supo lo fundamental de Egipto, presenció la invasión de Tamerlán y manejó una bibliografía histórica impresionante para su tiempo. Pero su formación filosófica fue escasa, aunque suficiente; su pensamiento, más próximo del kalām que de la fálsafa; y su positivismo histórico, limitado. En resumen: fue un gran historiador, sobre todo del Mágreb, y un sociólogo y filósofo de la historia con la base experimental antes indicada.

---

duda; pero tampoco faltaron antes ni escasearon después. Así, pues, no se le puede regatear la parte de mérito personal, aunque su vida y su formación le fueron pilares muy útiles.

[2] 'Abd al-Raḥmān b. Jaldūn nació en Túnez el 1.º de ramaḍān de 732/27 de mayo de 1332; en su autobiografía hace remontar su estirpe hasta una vieja familia árabe, oriunda del Hadramawṭ, ligada a las luchas políticas de los omeyas orientales y que emigró después a Occidente, estableciéndose en al-Ándalus y ocupando altos cargos durante la monarquía omeya, residiendo generalmente en Sevilla. A la caída del califato la suerte de su familia debió declinar y, tras el debilitamiento del Imperio Almohade, se trasladaron a Marruecos y después a Túnez, donde nació Ibn Jaldūn e inició sus estudios, en los que destacó precozmente.

Antes de los veinte años perdió a sus padres y a sus maestros, a consecuencia de una epidemia que estalló poco después de la breve ocupación y retirada de Túnez del sultán marīní Abū-l-Ḥasan. Esto le obligó a entrar como secretario al servicio de la corte del sultán ḥafsí, en sustitución de su predecesor en dicho oficio, destituido por haber pedido un aumento de salario. No sabemos si Ibn Jaldūn haría lo mismo o si tendría éxito a su vez; pero, más inteligentemente, lo que hizo fue pasarse al servicio del sultán marīní, rival de la dinastía ḥafsí. Entonces lo encontramos en Argelia, entregado plenamente a la política y aprendiendo sobre el terreno los secretos de la psicología y sociología humanas.

Durante unos diez años vivió en Fez; primero, al servicio de los marīníes; después, entregado a las intrigas políticas con motivo de la accidentada sucesión del sultán; finalmente, en la cárcel a causa de una conspiración en connivencia con sus primeros señores, los ḥafsīes. Al parecer, en esta prisión escribió o al menos pensó gran parte de la Muqaddima. Afortunadamente los cambios políticos eran frecuentes en Fez y a uno de ellos debió su libertad; ya curado en salud, no quiso quedarse en Marruecos y el 764/1362 marchó al reino de Granada. Muy bien recibido por el monarca granadino, éste le envió de embajador cerca del rey castellano don Pedro, volviendo así a Sevilla, la ciudad que habitaron sus antepasados.

Don Pedro debió advertir la gran valía de Ibn Jaldūn y le propuso que entrase a su servicio, prometiéndole la devolución de todos los bienes de sus antepasados; pero Ibn Jaldūn no debió aceptar y tres años después regresó a Bugía. Al parecer, Ibn Jaldūn, gracias a su espíritu crítico y a sus conocimientos políticos de las cortes de Granada y Sevilla, se dio cuenta de que el Islam andalusí estaba condenado a la desaparición, tanto por el poderío cristiano como por el debilitamiento de la fuerza política musulmana y la falta de espíritu guerrero de la masa campesina y artesana andalusí. Además, en Bugía ocupaba el poder uno de sus amigos ḥafsíes y, fuera porque éstos le llamaran o por propia decisión, allá marchó.

La nueva época de vida política activa de Ibn Jaldūn no fue menos movida y desgraciada que la primera. Apenas llega a Bugía, fue nombrado visir, pero este cargo le duró tan sólo unos días, ya que en tan breve espacio de tiempo los ḥafsíes volvieron a ser expulsados de Bugía. Ibn Jaldūn tuvo que refugiarse cabe las tribus nómadas, dedicandose durante ocho años a la lucha de guerrillas, a dirigir bandas de nómadas y a comerciar con los jefes políticos, que necesitaban de estos nómadas

b) *Los límites del positivismo histórico de Ibn Jaldūn* [3]

El empirismo de Ibn Jaldūn tiene unos límites muy concretos. Una parte importante de sus expositores e investigadores se han sentido demasiado impresionados por su positivismo, sin advertir que los aplicó a un marco expe-

---

para reclutar sus ejércitos. Hasta que estos reyezuelos debieron inquietarse de la creciente influencia de Ibn Jaldūn sobre los nómadas y alguno debió pensar en deshacerse de él, por lo cual abandonó la vida activa e inquieta y se refugió en una fortaleza de los alrededores de Tiaret, donde residió durante cuatro años, consagrado a la redacción de una historia universal, el *Kitāb al-'Ibār*, cuya introducción es la famosa Muqaddima.

Este descanso, tan fructuoso en el orden intelectual, debió ser un tanto forzoso para Ibn Jaldūn, que no se consoló de la pérdida del prestigio que gozaba ante las tribus nómadas. Así, cuando el régulo de Túnez le invitó a ir a su corte, no en calidad de político, sino de historiador, Ibn Jaldūn aceptó, quizá más resignado que halagado; allí continuó su historia por encargo de su nuevo señor. Esta vida no debió serle muy fácil a Ibn Jaldūn, no sólo por el papel de puro sabio, tan menospreciado por él, sino por su falta de resignación, comprometiéndose ocultamente en las intrigas políticas. Temiendo acaso que se repitiesen las anteriores historias, marchó a Oriente con el fácil pretexto de hacer la peregrinación a La Meca, llegando a El Cairo en 785/1383, cuya riqueza natural le impresionó y donde bien pronto fue conocido y apreciado, siendo nombrado cadí de la escuela mālikí. Al parecer intentó ejercer su cargo con rigor inusitado, por lo cual fue destituido, decidiéndose entonces a realizar la peregrinación a La Meca, tras de lo cual fue repuesto en su cargo, aunque no por mucho tiempo. Esta historia se repitió varias veces.

Poco después, una nueva desgracia vino a abatirse sobre Ibn Jaldūn: su familia, que se dirigía de Túnez a Egipto, pereció víctima de un naufragio junto a las costas de Trípoli. Frente a esta nueva desgracia, Ibn Jaldūn, ya entonces bien curtido por la vida, supo tener una serena actitud, que le fue criticada por sus biógrafos, tachándolo de insensible. Pero no es a dureza de corazón a lo que hay que atribuir esta sequedad sentimental, sino a la serenidad de ánimo, que una vez más habría de demostrar en una última aventura.

En 803/1400, el gran conquistador Tamerlán –el tipo de príncipe conquistador que Ibn Jaldūn había descrito en su Muqaddima– invadió Siria y el sultán egipcio partió a su encuentro a la cabeza de un nutrido ejército y acompañado de su corte. Con ella marchó Ibn Jaldūn, que bien pronto se encontró cercado en Damasco junto con otros cortesanos, intentando escapar de esta ciudad. Es muy difícil saber qué pasó entre Ibn Jaldūn y Tamerlán. Una versión hace partir de Tamerlán el intento de aproximación; otra supone que Ibn Jaldūn fue sorprendido por los soldados del gran conquistador, que le condujeron a la presencia de Tamerlán. Éste les invitó a comer y todos pensaron que sería la última comida de sus vidas; pero Ibn Jaldūn tuvo la serenidad suficiente para dirigirse al conquistador y hablarle de su familia y de su historia, logrando así entablar una conversación en la que hizo brillar su inteligencia y sabiduría. Tamerlán le habría propuesto que entrara a su servicio; Ibn Jaldūn aceptó, pero con la condición de volver a El Cairo a recoger sus libros, sin los cuales su vida no tenía sentido. Tamerlán habría dejado que Ibn Jaldūn y sus compañeros saliesen para Egipto, escoltados por sus propios soldados, y de allí no regresó. El cuento parece bonito, pero es increíble. Por una vez Ibn Jaldūn tuvo buena suerte; pocos días más tarde, Tamerlán asaltó Damasco y pasó a cuchillo a todos sus habitantes. Seis años después, el 26 de ramaḍān de 808/17 de marzo de 1406, moría Ibn Jaldūn en El Cairo a los setenta y cuatro años de edad.

[3] En realidad sólo debería citarse una gran obra de Ibn Jaldūn: *al-Kitāb al-'Ibār*, conocida tanto por Historia universal como por Historia de los beréberes. Esta obra, en siete volúmenes, relata la historia árabe-islámica desde la creación del mundo hasta el siglo XIV; el primero de ellos es la Muqaddima o introducción; en el último volumen se incluye una autobiografía. Siendo joven escribió

rimental reducido. Como señaló Tāhà Ḥusayn, Ibn Jaldūn no utilizó la experiencia de su posterior vida en El Cairo para moderar su pesimismo acerca de las civilizaciones urbanas; tampoco había aprovechado antes su estancia en la corte cristiana de Sevilla. Además, su actitud frente a al-Ándalus está llena de resentimiento. Ibn Rušd había dicho que al-Ándalus civilizó a árabes y beréberes y los hizo los mejores hombres; por el contrario, Ibn Jaldūn afirma que los «aburguesó», los afeminó y les privó de la fuerza de cohesión social (*'aṣabīya*). La crítica de Ibn Jaldūn sobre la civilización urbana, agraria, artesana y comercial de al-Ándalus, y el silencio sobre la egipcia, es una actitud previa y no una deducción sociológica. En la *Muqaddima* dice que ha sabido que en aquellos tiempos las ciencias filosóficas se estudiaban mucho en Europa, la filosofía renacía, había abundantes universidades con muchos alumnos; pero no quiso decir nada más, ni obtener la correspondiente conclusión. Así, pues, borra de su experiencia lo que contradice a sus principios.

Se ha supuesto que Ibn Jaldūn se limitaba en la *Muqaddima* a sus experiencias norteafricanas por haber redactado dicha introducción al mismo tiempo que la parte del *Kitāb al-'Ibār* referente a los pueblos de dicha zona, en la que afirma que es la única que conoce bien y directamente. Pero esta aseveración es retórica, pues su intento es una historia universal. Por otra parte, las fuentes de Ibn Jaldūn no son tan escasas como se ha supuesto. Levi della Vida señaló el inteligente uso que hizo Ibn Jaldūn de la *Historia* de Orosio, traducida por el juez de los cristianos de Córdoba y Qāsim b. Aṣbag a petición de al-Ḥakam II, seguramente siendo aún príncipe heredero. Esta historia había sido completada hasta la conquista musulmana con textos de San Isidoro y de la *Continuatio Isidori Hispana*, y se le habían añadido suplementos geográficos y el célebre prólogo dedicado a San Agustín. Por otra parte, conoce y hace uso de las ideas de Averroes sobre la evolución de las dinastías y de los grupos sociales.

El positivismo de Ibn Jaldūn estaba reservado concretamente a lo que le interesaba. En el fondo, su escepticismo político es mucho más profundo que el de Ibn Rušd. El filósofo cordobés fue un hombre profundamente arraigado en su tierra: Córdoba es la mejor ciudad del mundo, su clima es el más dulce, su río el más bello, su lengua la más pura, el cabello de sus habitantes el más lindo. Cuando Ibn Jaldūn vive de todo aquello sólo quedaba el recuerdo y el languideciente apéndice del Reino de Granada.

---

un resumen teológico-filosófico del comentario de Ṭūsí a la obra del imām al-Farj Rāzí, titulado *Lubāb al-Muḥaṣṣal fī uṣūl al-dīn.* (Síntesis de las fuentes de la religión) ; durante su estancia en Egipto hacia el 797/1395 escribió un libro de pensamiento místico: *Šifā' al-sā'il li-tahḏīb al-masā'il* (Curación para quien busca resolver las cuestiones).

Ibn Jaldūn, pese a su rebuscada genealogía que arranca del Hadramawṭ y se enlaza con la corte omeya, debió tener también algo de la sangre andalusí, para él tan poco grata. Su familia vivió unos quinientos años en al-Ándalus; en tiempos de don Pedro I el Cruel aún quedaban testimonios de sus bienes y propiedades en Sevilla. Pero Ibn Jaldūn tiene un tanto de mentalidad de emigrado; su relación con los nómadas no era natural, sino más bien buscada y política; y los príncipes marīníes y ḥafsíes lo advirtieron muy bien. Hay mucho de resentimiento contra la ciudad en el nomadismo de Ibn Jaldūn; existe un deseo de revancha en su crítica de los campesinos, pues en el fondo piensa que fueron los causantes de la ruina del al-Ándalus. Su positivismo, pues, está limitado por su actitud política y por su mentalidad de emigrado; de aquí su aparente ignorancia o desprecio del mundo cristiano, visto desde un voluntario «telón de acero» histórico.

Esto nos explica, además, otra de las aparentes paradojas de la labor de Ibn Jaldūn: el no aplicar los principios fundamentales enunciados en su *Muqaddima.* La realidad fue que Ibn Jaldūn no concibió nunca dicha introducción como una propedéutica histórica concreta, sino como una obra de hermenéutica totalmente independiente, encaminada a explicar las implicaciones de la sociología y la historia.

3. *La formación intelectual de Ibn Jaldūn*

a) *La formación filosófica de Ibn Jaldūn*

Aunque durante mucho tiempo se ha sostenido la tesis de la independencia del pensamiento de Ibn Jaldūn respecto de la filosofía musulmana, hoy ya no puede mantenerse en serio esta posición. La formación de Ibn Jaldūn es fundamentalmente tradicionalista y empírica, pero el historiador norteafricano conocia el pensamiento filosófico. Habiendo sido formado en la enciclopedia clásica musulmana, era natural que Ibn Jaldūn se hubiese iniciado en las disciplinas filosóficas a las que llama *'ulūm al-falsafa wa-l-ḥikma.* Estas ciencias constituían el *curriculum* intelectual islámico y formaban la cultura establecida o civilización.

La civilización (*'umrān*) es la consecuencia directa de la índole misma del ser del hombre que viene tipificada por el pensamiento (*fikr*) que es lo que «distingue al hombre del animal. Por él se orienta para ganar su vida, colaborar con los de su misma especie, conocer a su Creador y todo cuanto los profetas le anuncian de su parte. Dios le ha distinguido sobre todos los animales por el pensamiento, que le es dado cuando la animalidad ha alcanzado

su perfección en él. De dicho pensamiento proceden las ciencias; así vemos que la ciencia y la enseñanza son algo natural en el hombre. Las ciencias, originadas de modo connatural con el ser del hombre, constituyen el *'umrān* y pueden agruparse en dos grupos: los saberes naturales a los que se llega por el solo esfuerzo humano y los saberes transmitidos por Dios a los hombres, sobre los cuales la inteligencia sólo puede establecer relaciones lógicas, pero sin alcanzar nuevas ideas. Ibn Jaldūn designa a estos dos tipos de saber con los términos *'aql wa-l-naql*, el entendimiento y la tradición.

«[El saber designado como *al-'aql* está formado por] las ciencias sapienciales y filosóficas (*'ulūm al-ḥikmīya wa-l-falsafīya*), que el hombre adquiere por medio de su pensamiento en tanto que sabe distinguir lo cierto de lo erróneo [... *Al-naql* está formado por] las ciencias transmitidas y positivas (*'ulūm al-naqlīya wa-l-waḍ'īya*), que provienen de un autor: el legislador inspirado. La función de la inteligencia en estos últimos [saberes] se limita a unir las ramas con su raíz por medio de la analogía (*al-qiyās*). La raíz de estas ciencias es la Ley inspirada por Dios a su Profeta y contenida en el Alcorán y la tradición.»

Las ciencias racionales, al estar fundamentadas en la naturaleza misma del hombre, no son pecunio particular de un pueblo ni de una época, sino patrimonio común de todos los hombres y de todos los tiempos, aunque existan pueblos y tiempos en que estas ciencias hayan florecido más que en otros. Pero la razón de dicha situación es debida a la naturaleza misma del saber; así, las circunstancias sociopolíticas de griegos, persas y romanos, su mayor desarrollo económico y su inclinación por el saber, condujeron a un cultivo mayor de dichos saberes. En cambio, en pueblos que llevaban una vida nómada y simple, los fenómenos culturales fueron mucho más elementales. Además y en principio, las formas religiosas encontraban reticencias en el saber, oponiéndose a las ciencias y en especial a la filosofía.

Ibn Jaldūn reduce las ciencias naturales y propias del hombre a cuatro: matemática, física, lógica y metafísica. Su contenido procede de la actividad de nuestro pensamiento, cuyo objeto propio es la realidad que nos manifiestan las cosas de dos modos: uno común al hombre y a los animales, la percepción sensible, y otro exclusivo del ser humano, la abstracción (*taŷrīd*).

«[La abstracción] es capaz de ascender nuestro saber hasta lo universal, abstracto e inmaterial que fundamenta la auténtica ciencia. La razón humana, aunque es una por naturaleza, se mueve en distintas direcciones según el objeto que la mueve. Así, tenemos la razón discernidora (*'aql al-tamyyizī*), mediante la cual el hombre adecúa sus actos a un orden determinado; la razón empírica (*'aql al-taŷrībī*), con la que alcanzamos la ciencia por medio de las opiniones de los demás y la relación

con los de su misma especie; y la razón teorética (*'aql al-naẓarī*), que percibe las cosas reales, tanto presentes como ausentes, tal como son.»

b) *La modalidad del saber filosófico: sus orígenes y sus limitaciones*

La más alta y noble de todas las ciencias humanas es la filosofía, ya que sólo el filósofo es capaz de alcanzar el ser en cuanto ser, lo que constituye el objeto formal de la teología natural o metafísica (*'ilm al-ilāhīyāt*), representando la suprema y última felicidad extrínsecamente humana.

«La metafísica es la ciencia que especula acerca del ser absoluto (*al-wuŷūd al-muṭlaq*) que abarca todo lo que tienen de común los seres, tanto corpóreos como espirituales, o sea: las esencias, la unidad, la pluralidad, el ser necesario, el ser posible, etc. Examina también los principios de estos seres que son de orden espiritual, cómo los seres proceden de estos principios y el orden como se presentan. Estudia, además, el estado en que se encuentra el alma tras de separarse del cuerpo y volver a su destino.»

El estudio de la filosofía tiene tres ventajas primordiales para el hombre: en primer lugar, amplía el saber humano, extendiendo el ser natural del hombre, en tanto que éste por naturaleza tiende a saber; en segundo lugar, perfecciona al hombre por el ejercicio en acto de la sabiduría; y en tercer lugar sirve para desarrollar y hacer más aguda la inteligencia humana, enseñándonos el modo de razonar y las maneras de evitar el error.

El origen histórico del saber filosófico es anterior a la entrada del pueblo árabe en la historia. Sus raíces y máximo desarrollo hay que buscarlos entre los griegos; y los transmisores de este saber a los árabes fueron los cristianos:

«Los árabes que profesaron el Islam [...] jamás se habían preocupado por las ciencias; pero tras de afirmado su dominio, establecido su imperio y adaptada la vida sedentaria, alcanzaron un grado de civilización que nunca pueblo alguno había logrado [...] Sintieron el deseo de estudiar las ciencias filosóficas, tanto porque los obispos y los sacerdotes tributarios les habían hablado de ellas como porque el espíritu humano tiende de un modo natural al conocimiento de estas materias [...] Desde entonces los musulmanes [...] se dedicaron a estudiar dichas ciencias [...] Llevaron tan lejos sus investigaciones que se atrevieron a refutar muchas de las opiniones sostenidas por el Primer Maestro [...] Entre los musulmanes que se dedicaron a dichos estudios los más destacados fueron Abū Naṣr al-Fārābī y Abū 'Alí b. Sīna, entre los orientales, y el cadí 'Abū-l-Walīd b. Rušd y el visir Abū Bakr b. al-Ṣa'ig [b. Bāŷŷa],

entre los andalusíes. Estos hombres alcanzaron la cumbre del saber en las ciencias especulativas y gozaron de gran reputación.»

Ibn Jaldūn rechaza la actitud de los filósofos y se inclina por la postura del kalām; los mutakallimíes introdujeron la argumentación racional en el mundo islámico para justificar la fe, defender los dogmas y refutar las herejías. El hombre culto no debe rechazar la filosofía, pero debe prever sus peligros, evitándolos mediante una fuerte formación en las ciencias reveladas, en especial de la exégesis y del derecho, y estudiando, como él había hecho, a autores como al-Gazzālí. «Así pues, que nadie se dedique al estudio [de la filosofía] sin que antes se haya formado bien en estas ciencias de la comunidad islámica.»

c) *Los saberes revelados*

Las ciencias de la comunidad islámica no sólo complementan el *quadrivium* del saber natural (matemática, física, lógica y metafísica), sino que son la base y el límite del saber de todo hombre. Este supremo saber consta de seis ciencias, que son llamadas transmitidas (*'ulūm al-naqlīya*) o religiosas (*al-šar'īyāt*). Se dividen en dos grupos: ciencias de los principios de la fe (*al-'aqā'id al- imānīya*) y ciencias de los preceptos prácticos (*al-aḥkām al-ŷawāra*). Las fuentes comunes de unos y otros son el Alcorán y la tradición. Dichos seis saberes son: la ciencia de las tradiciones (hadices), exégesis (tafsīr), la ciencia de las lecturas del Alcorán (al-qirā'āt), el derecho (fiqh), la ciencia de la teología especulativa (kalām) y las ciencias del saber contemplativo (taṣawwuf).

d) *Clasificación de los saberes*

El 'umrān de Ibn Jaldūn, como conjunto de las artes liberales del saber islámico, puede resumirse en el cuadro de la página siguiente.

e) *Las ideas filosóficas de Ibn Jaldūn*

Habida cuenta de lo limitado de su formación filosófica, Ibn Jaldūn realizó una síntesis de escaso valor intrínseco, pero necesaria para desarrollar su sociología y su filosofía de la historia. Para Ibn Jaldūn, tanto el cuerpo

- ʿUmrān (civilización)
  - Al-ʿulūm al-ḥikmīya wa-l-fálsafa (ciencias sapienciales y filosóficas). Su fuente es la razón (al-ʿaql)
    - Matemática
    - Física
    - Lógica
    - Metafísica
  - Al-ʿulūm al-naqlīya wa-l-waḍʿīya (Ciencias transmitidas y positivas). Su fuente es la revelación contenida en el Alcorán y la tradición.
    - Tradiciones (ʿIlm al-Ḥadīṯ
    - Exégesis (ʿIlm al-tafsīr)
    - Lecturas (ʿIlm al-qirāt'āt)
    - Derecho (ʿIlm al-fiqh)
    - T. especulativa (ʿIlm al-kalām)
    - Mística (ʿIlm al-taṣawwuf)

como el alma poseen percepciones propias, pero sólo las percepciones anímicas tienen valor para el conocimiento humano; de estas percepciones, las espirituales son percibidas por el alma de un modo directo y las físicas de ún modo mediato por medio de los instrumentos corporales, como son los sentidos. Este conocimiento así adquirido proporciona al alma humana una especie de alegría espiritual, más propia de la percepción anímica directa que de la percepción sensorial y del conocimiento discursivo, pues éstos necesitan de las facultades anímicas ligadas con el cuerpo, tales como la imaginación, la memoria y la cogitativa.

El verdadero saber y la auténtica felicidad espiritual las proporciona la unión directa, no con el entendimiento agente, sino con las verdades de Dios que encuentra nuestro corazón. Esta realidad espiritual y aquella felicidad son demasiado grandes y excelsas para alcanzarlas con sólo nuestra razón, y por esto hay que poner en duda que la felicidad a la que se refieren los filósofos coincida con la bienaventuranza futura, que Dios ha prometido a los que cumplen sus mandamientos. Pese a esto, Ibn Jaldūn reconoce que aún es más censurable la actitud de los mutakallimíes y de los ṣūfíes que mezclan la filosofía con la doctrina religiosa sin orden ni concierto, en vez de limitarse a enseñar la pura verdad religiosa. Al exponer estas doctrinas, Ibn Jaldūn cita en su apoyo a Ibn Rušd, cuyas doctrinas del Tahāfut parece conocer.

Tambien ha recogido Ibn Jaldūn algunas de las ideas éticas y sociológi-

cas de los filósofos, concibiendo al hombre como un animal sociable. La sociedad humana fundamental es la madīna, o sociedad civil, formada por un grupo social homogéneo, constituido libremente por los seres humanos impulsados por las necesidades biológicas y psíquicas. El fundamento de la sociedad humana es la experiencia vital, en tanto que la mayoría de la humanidad no posee la verdad revelada. Su segundo apoyo es el principio de autoridad, que crea la fuerza de cohesión social en la que reside la auténtica nobleza; en cambio, las deducciones dialécticas de la razón tienen un lugar secundario. Para aquellos pueblos que poseen la verdad revelada, Dios ha determinado lo que conviene concretamente al hombre, tanto en esta vida como en la futura; por esto bastaría atenerse a los preceptos del legislador divino para realizar el orden del bien. Pero como no siempre el hombre acepta y cumple estos preceptos, las leyes son necesarias. Dicha ley, que procede de los principios de la verdad revelada, tiene primacía sobre las fundamentadas en la razón humana; su cumplimiento no compete a los profetas, sino a sus delegados, los califas, que ostentan la autoridad y el poder. Los principios legales forman un conjunto que emana del Alcorán, los hadices y los testimonios de los compañeros y de los cuatro califas rāšidūn. Los principios rectores de la actividad ejecutiva del gobierno procuran el bienestar de sus súbditos y el general.

La anterior concepción ético-jurídica y el empirismo predisponían a Ibn Jaldūn contra la teoría de la sociedad ideal. Si ésta fuese posible, los gobernantes no serían necesarios; por esto considera que las discusiones de los filósofos sobre la *madīnat al-fāḍila* son meramente hipotéticas. Se ha pensado que Ibn Jaldūn no había conocido suficientemente las ideas de los filósofos islámicos sobre el tema, pero el paralelismo existente entre las fases de las dinastías expuestas por Averroes y por él obliga a rectificar tal aserto [4]. Ibn Jaldūn llega a afirmar que a él sólo le interesan los hechos reales que han existido y existen, los regímenes políticos concretos, los principios políticos operantes que tiene la comunidad. La sociedad deberá estar dirigida por los mejor formados; pero no por los sabios, sino por los más preparados para el

[4] Averroes ha analizado este problema en su *Exposición de la República de Platón*, señalando el paso de la timocracia a la plutocracia y de ésta a la tiranía. Como ejemplo cita el de su tiempo: «Un ejemplo en este tiempo nuestro es el de la dinastía conocida por los Almorávides: al principio imitaba el gobierno basado en las normas, como bajo el [reinado] del primero de ellos, [Yūsuf b. Tašufīn]; pero luego cambiaron durante el reinado de su hijo ['Alí b. Yūsuf], transformándose en una timocracia en que dominaba la pasión por la riqueza. Más adelante, cambió bajo su nieto [Tašufīn b. 'Alí, convirtiéndose] en hedonismo, con todos los tipos [de males] anejos al culto del placer y pereció a su debido tiempo. La razón fue que el [nuevo] sistema [de los Almohades], que se les opuso en aquel tiempo se parecía al gobierno basado en las normas.» *Op. cit.*, trad. M. Cruz Hernández, 3.ª ed., Madrid, 1994, p. 124.

ejercicio activo del poder: los príncipes apoyados en la religión y en la fuerza de cohesión social. La sociedad, por tanto, está fundamentada y mantenida por el ejercicio en acto del poderío y éste no tiene otra base que la voluntad de poder, que para Ibn Jaldūn es exclusiva de los nómadas. Por esto dice que si Ibn Rušd afirmó que la nobleza era propia del habitante de las ciudades, fue exclusivamente por vivir en una sociedad en la cual no existía una auténtica fuerza de cohesión social.

f) *La formación religiosa de Ibn Jaldūn: el ejemplo de su explicación del profetismo*

Ibn Jaldūn es un musulmán creyente. Todas las atrayentes sugestiones de un Ibn Jaldūn positivista histórico nacen exclusivamente de no haberle leído directa e íntegramente. Como buen musulmán, Ibn Jaldūn cree en la revelación, tanto en general como en la alcoránica, distinguiendo entre simple inspiración (*ilhām*) y la revelación propiamente dicha (*waḥy, tanzīl*). La primera es un estricto fenómeno psíquico natural; la segunda es un obsequio de Dios por medio de los profetas. Dios ha elegido la vía histórica para manifestarse a los hombres, ya que nuestra razón por sí sola es incapaz de alcanzar los misterios de la divinidad; además, la ignorancia, la maldad y el vicio han manchado nuestro conocimiento. En su procura de los humanos, Dios ha determinado ir manifestando a los hombres lo necesario para su salvación. Por tanto, las verdades reveladas deben ser varias, complejas y necesarias; su finalidad es tanto individual como social, puesto que el hombre vive en sociedad; y su formalidad postula su aceptación.

El conjunto revelado (compromiso, *taklīf*) va dirigido al hombre, pues como dice el Alcorán:

> «Propusimos el depósito [de la revelación] a los cielos, la tierra y las montañas, pero rehusaron tomarla y tuvieron miedo. El hombre, en cambio, se hizo cargo, [pues] ciertamente es muy insensato y muy ignorante» (33, 72).»

La primera verdad religiosa es ésta: creer que Dios ha revelado su verdad al hombre, mostrando que es uno, lo que constituye el monoteísmo (*al-tawḥīd*). Esta idea es connatural al hombre por su propio sentido natural religioso (*al-fiṭra*); pero ha sido enturbiada por el politeísmo estricto o por el relativo, consistente en considerar junto a Dios a ciertas divinidades parciales (*al-širk*). La revelación tiene que empezar restituyendo los principios de

la razón y del sentimiento religioso naturales; después agregará otros conocimientos que exceden lo estrictamente natural.

De esta verdad fundamental se deriva: a) la creencia en los mensajeros de Dios, como el arcángel Ŷibrīl que comunicó a Muḥammad el Alcorán, b) la creencia en la existencia de profetas, como Abraham, Moisés, Jesús y Muḥammad, que son enviados por Dios a los hombres, c) la creencia en los Libros sagrados, como la Torá, el Evangelio y el Alcorán, donde se guarda lo que Dios ha revelado a los hombres por medio de sus profetas, d) la creencia en la resurrección, el juicio, el Paraíso y el Infierno, e) la creencia en unos medios para dirigir dignamente la vida terrena y alcanzar la eterna, como son las cinco columnas de la religión musulmana: el credo o profesión de fe, la oración canónica, la limosna, el ayuno, y la peregrinación canónica a los Santos Lugares; sobre el imamato y la presión coercitiva como columnas de la religión, Ibn Jaldūn tiene reservas muy importantes, y f) la aceptación de unos medios temporales sociales que regulen la vida en común de los hombres, en tanto que el Islam es una comunidad total, al mismo tiempo religiosa y civil, que identifica *ab initio* el derecho civil y el canónico en una sola ciencia del derecho.

La revelación musulmana se encuentra codificada en el Alcorán; es la revelación por excelencia, como Muḥammad es el profeta enviado de Dios por antonomasia; pero la raíz fundamental del profetismo es la determinación de Dios de hablar a los hombres por medio de los propios hombres. De aquí que Dios se sirva de elegidos (*al-muṣṭafa*) que anuncien su verdad (*al-naḏīr*), que recuerden la ley divina (*al-muḏakkir*) y reformen las costumbres (*al-muṣliḥ*), viendo lo oculto, guiando al pueblo (*al-hādī*) y dándole la conveniente legislación (*al-šār'ī*). Todas estas condiciones se dan en Muḥammad, pero algunas se dan también en otros profetas. La elección de los intermediarios humanos entre el hombre y Dios es hecha libremente por Dios; pero entre hombres que, superando tanto el estricto mundo de los sentidos y del conocimiento sensible, como el del mundo racional y del conocimiento intelectivo, pueden alcanzar el mundo celeste y el conocimiento superior hacia el cual sienten una natural e innata predisposición (*isti'dād*).

Recogiendo las ideas del neoplatonismo musulmán, Ibn Jaldūn habla de las almas semiangélicas de los profetas, que adquieren el hábito de la comunicación con los espíritus y los ángeles, que se les manifiestan durante el sueño y el éxtasis, cuando el alma escapa de la cárcel del cuerpo y vuela al mundo del puro espíritu. Así el profeta puede escuchar a los ángeles y aún a Dios, y hasta ver, en cierto modo, los símbolos inefables de la divinidad. En tal trance, la personalidad humana del profeta queda como suspendida para recibir el mensaje de Dios, aunque luego el profeta deba expresarla por los medios humanos.

El carisma profético se caracteriza por cinco cualidades principales: a) la disposición natural del alma para poder recibir el mensaje divino, b) la conducta moral intachable que proporcione la indefectibilidad ética (*al-'iṣma*), c) celo por la religión, d) prestigio social, ya que la tradición musulmana atribuye al Profeta el dicho «Dios no envia a profeta alguno que no goce de gran prestigio entre su pueblo», pues si bien puede apoyar a los profetas con hechos extraordinarios, comúnmente prefiere utilizar los ordinarios, y e) las manifestaciones extraordinarias que confirman su misión y su mensaje. Ibn Jaldūn admite de un modo explícito el milagro, enumerando al menos los siguientes: resucitar a los muertos, ver a través de los cuerpos opacos, volar, trasladarse a distancia instantáneamente, subir al cielo y hablar con los ángeles.

El mensaje del profeta tiene una doble dimensión, individual y social. Por la primera, corrige y ordena la vida interior del hombre concreto; por la segunda, estructura la sociedad en la que vive el hombre y con la que forma una unidad natural.

«[La codificación jurídica del mensaje profético] emana de Dios que lo ha promulgado mediante un profeta-legislador inspirado, constituyendo un sistema estructural basado en la religión y provechoso para los hombres, cuya habilidad recae tanto sobre esta vida como sobre la futura, ya que los hombres no fueron creados solamente para este mundo, pues la vida temporal es vana e ilusoria y termina con la muerte. Así ha dicho Dios: *¿os figurabais que os habíamos creado para pasar el rato y que no íbais a retornar a Dios?* (Alcorán, 23, 115). [...] Los hombres han recibido diversas codificaciones de la ley revelada que les sirven para orientarles hacia la verdad y señalarles sus deberes; [...] e incluso el gobierno, connatural con la condición social humana, tiene en ellas los principios que lo regulan, confiriéndole un sentido religioso, para que todas las instituciones humanas estén controladas por la ley divina.»

Al corresponder al profeta la codificación legislativa, por su propia naturaleza de portador del mensaje divino, el poder del gobierno le conviene de un modo absoluto y sólo puede transmitirse por su delegación. Por tanto, y en cuanto sucesores del Profeta, el gobierno corresponde a los califas, cuya misión es gobernar a la sociedad según los preceptos de la ley divina. «El califa es lugarteniente del legislador inspirado y está encargado de mantener la religión y de gobernar al mundo según los principios de ésta.» Para aquellos pueblos que poseen el tesoro de la verdad revelada, Dios ha determinado lo que conviene concretamente al hombre, tanto en esta vida como en la futura; por esto bastaría atenerse a los preceptos del legislador divino para realizar el orden del bien. Pero como no siempre el hombre acepta estos preceptos,

las leyes se hacen necesarias. La ley que emana de los principios de la verdad revelada tiene primacía sobre la fundamentada en la razón humana y su cumplimiento no compete a los profetas, sino a sus delegados, los califas, que ostentan la autoridad y el poder.

Algunos expositores de Ibn Jaldūn han considerado contradictorio que el historiador norteafricano, despues de enraizar el imamāto en el profetismo, le niegue su carácter divino, ya que el texto de la Muqaddima es tajante: «el imamāto no es una columna de la religión, es una forma de gobierno instituida en beneficio general y colocada bajo la vigilancia del pueblo». Para destruir esta contradicción recurren al contexto de la Muqaddima, que habla de las sectas que han surgido tras la muerte del Profeta, y piensan que lo negado por Ibn Jaldūn es el carácter divino del imamāto šī'í. Sin embargo, una lectura atenta y organizada de los textos de Ibn Jaldūn no permite esta interpretación, pues nunca hablaría con respeto del imamāto šī'í como buen sunní y menos lo calificaría de «forma de gobierno instituida en beneficio general». La doctrina de Ibn Jaldūn es bien clara y puede resumirse en los siguientes principios:

1. Toda la política tiene que estar supeditada a los principios religiosos comunicados por el Profeta.
2. El cumplimiento de la ley corresponde a los califas que ostentan el poder.
3. El imamāto no es una columna de la religión como las cinco fundamentales.
4. Dios no designó a ningún califa; el título de califa de Dios que algunos se atribuyen es impío e improcedente.
5. Muḥammad no nombró califa a ninguno de sus compañeros, sino que se limitó a delegar en Abū Bakr la presidencia de la oración canónica pública.
6. Abū Bakr fue elegido por los compañeros mediante el consenso popular (*bay'a*).
7. El resto de los califas, que lo fueron con elección válida, tuvieron también dicha *bay'a*; y
8. Para que la *bay'a* sea tal, tiene que producirse por unanimidad (*iŷmā'*), y sólo cuando ésta se da, Dios legitima al califa.

Por tanto, el imamāto no tiene un origen divino directo, o sea: no fue revelado por Dios, ni instituido por su Profeta. Lo que Dios ha constituido es la umma, la nación o comunidad de los creyentes, y sólo por medio de ésta se establece el imamāto. Todo poder viene de Dios; Muḥammad no es me-

nos claro que San Pablo, y el musulmán repite a diario muchas veces: «no hay poder ni fuerza sino en Dios»; este principio es la base del imāmato, mas no le confiere un carácter divino directo. Para el creyente, indirectamente todo procede de Dios.

El mensaje de la divinidad contenido en la revelación profética, no sólo supone una legislación con cuyo cumplimiento la colectividad social responde a la divinidad, sino que exige también una respuesta personal a Dios. La respuesta positiva constituye el *islām*, o sea: la sumisión a Dios; la negativa es la impiedad, contra la que es lícita la coerción violenta. La respuesta positiva presupone y al mismo tiempo engendra y desarrolla la fe, ya que ésta no es otra cosa que la aceptación consciente de la revelación divina, transmitida por los profetas que nos enseñan las verdades que debemos «creer en nuestro corazón, comprender con nuestra inteligencia y proclamar con nuestra palabra». La fe no exige el conocer la esencia de Dios ni siquiera por vía analógica; basta con reconocer su existencia y algunos de sus atributos (omnisciencia, omnipotencia, providencia y juicio). El primer paso de la fe es su aceptación, pues si no se abre el corazón a Dios, difícilmente puede comprenderlo nuestra mente. Pero no basta con el acatamiento interno, sino que nuestra palabra y nuestras obras lo proclamen.

La revelación es un compromiso dirigido al hombre que conduce a crear un firme hábito en el alma, originando una ciencia necesaria, el monoteísmo, que es el primer principio de la fe que conduce a la felicidad. La fe es la fuente de todos los compromisos y posee varios grados. El primero es la creencia del corazón expresada por la lengua. El más alto es la adquisición del hábito que nace de la fe del corazón, penetra todos los actos del hombre producidos tras dicha creencia, se apodera del corazón y de los restantes miembros del cuerpo. Así, todos los actos humanos quedan sometidos totalmente a la creencia de la fe. Éste es el grado más elevado de la fe, llamado fe perfecta, por el cual el creyente queda imposibilitado para cometer pecados; pues cuando el hábito de la fe se apodera del alma, ésta ya no es libre para desobedecerla, pues se ha convertido en una segunda naturaleza.

La primera expresión natural *ad extra* de la fe es la oración por la cual el alma se une a Dios por el diálogo; los grados de la oración se corresponden con los de la fe y de aquí que sea un deber de todo fiel; quienes faltan a ella rechazan de hecho la revelación profética y merecen el calificativo de impíos. La respuesta social e individual al mensaje profético, no sólo se traduce en la codificación legislativa para la comunidad y en la fe y oración del creyente, sino que consagra especialmente a ciertos lugares o santuarios donde de un modo más cualificado y excelente se ora públicamente a Dios. Dios no sólo escogió a unos hombres como profetas, sino también a unos lugares

como santuarios. Siguiendo la tradición islámica, Ibn Jaldūn considera que los tres grandes templos de la divinidad son La Meca, Medina y Jerusalén. Su aceptación por el Islam es una señal más del sentido unitario del profetismo; un historiador como Ibn Jaldūn, que conocía bien sus vicisitudes históricas, lo admite sin ninguna reserva: «pues la verdad se encuentra en estos templos. Comprended, pues, el misterio de Dios y su providencia en el desarrollo de la religión y del universo».

4. *Los fundamentos positivos de la sociedad*

a) *Los principios fundamentales de la historia*

Presupuestos los puntos de partida enunciados, Ibn Jaldūn considera que del análisis de los hechos históricos se deducen ciertos principios, que él ha sabido encontrar y exponer, a saber:

1.º La historia tiene que estar fundamentada en el análisis de hechos concretos, 2.º la finalidad de la historia es eminentemente sociológica, ya que tiene como objeto propio darnos a conocer la situación social del hombre, o sea, la civilización, y de informarnos acerca de los fenómenos concomitantes, tales como la vida salvaje, la dulcificación de las costumbres, el espíritu de familia y de tribu, las diferencias de poderío de unos pueblos sobre otros que constituyen las causas del nacimiento de los imperios y de las dinastías, las distintas clases de rangos, las ocupaciones a las que dedican los hombres su trabajo y esfuerzo, tales como las profesiones. 3.º todos los hechos históricos tienen una explicación causal sociológica, económica, política, etnológica, etc., positivas, 4.º las sociedades históricas reales, o sea, la comunidad y los cuerpos políticos, se basan en el principio del origen y evolución de la soberanía, 5.º todo fenómeno histórico, por trivial y cotidiano que parezca, tiene que tener una razón sociológica suficiente, por lo cual Ibn Jaldūn no se contenta con señalar los hechos, sino que intenta explicárselos, 6.º los hechos históricos pueden nacer de la divergencia sociológica actual, pero también de una diferencia de origen; Ibn Jaldūn, que conocía los reinos musulmanes de Túnez, Fez, Bugía y Granada, pudo advertir estos hechos, 7.º hay que establecer el vínculo positivo o negativo que exista entre el progreso material y cultural y el poderío político, 8.º para explicarse los hechos históricos hay que conocer tres tipos de fenómenos: a) caracteres psicológicos de los grupos humanos, b) caracteres económicos de la vida de los grupos humanos y su relación con las condiciones geográficas, y c) fenóme-

nos políticos que condicionan el proceso histórico, 9.º el historiador, mientras que sea posible, sólo puede recurrir a causas puramente naturales para explicar los hechos históricos, 10.º la unidad histórica no la forman los individuos ni los estados, sino los grupos sociales homogéneos; los individuos concretos protagonistas de la historia no son conductores individuales de la masa, sino un producto engendrado por dichos grupos, y 11.º no es la herencia, sino el medio social, el que condiciona al individuo y los grupos sociales.

b) *Las bases socioeconómicas*

El condicionamiento histórico por el medio sociológico ha llevado a Ibn Jaldūn a plantearse el problema de las relaciones entre los estratos sociales y su base económica, pero en un sentido que no coincide en muchos casos con las interpretaciones occidentales de dichos hechos. Ibn Jaldūn es el único historiador musulmán que se salva del reproche de la ceguera para lo económico; la sociedad, dice, es un fenómeno natural basado en dos causas principales: la primera es la económica; la segunda, la seguridad, ya que el hombre aislado no puede procurarse todo lo que necesita para su vida, ni defenderse de las agresiones. A estas razones puede agregarse alguna otra, como es la necesidad de una autoridad que reprima las malas acciones humanas, pues el hombre es el único animal que no puede vivir sin alguien que lo gobierne.

De todos estos motivos, el más importante es el económico. Ibn Jaldūn hace una clasificación de los pueblos según el trabajo a que se dedican: 1.º los artesanos, que viven en las ciudades, 2.º los agricultores, habitantes de las aldeas, y 3.º los nómadas, que pueden ser de dos clases, según críen bueyes y carneros o se ocupen solamente de los camellos; entre los primeros están los beréberes y turcos, y entre los segundos los árabes y los kurdos. Los recursos naturales y el clima influyen en el modo de vivir de los pueblos. A propósito de los árabes que recorren el desierto y se alimentan de leche, pondera las excelencias de ella, así como su bondad para el cuerpo y el espíritu; pues, como repite varias veces, las diferencias de costumbres y de pensamiento de los pueblos se deben a sus modos de alimentación y subsistencia.

También la riqueza condiciona los hechos históricos; así, los árabes y mogoles han hecho grandes conquistas porque vivían en el desierto, estaban dotados de virtudes militares y esperaban la ocasión de atacar las ciudades ricas [5]. La pobreza y el hambre son auténticos crisoles de virtud; por esto Ibn

[5] He aquí el texto de Averroes, que acaso sea la fuente de Ibn Jaldūn: «Cuando los guerreros surgen del modo como antes hemos establecido y alcanzaron su condición bélica, pose-

Jaldūn se declara partidario de una vida sencilla y ascética; y para mostrar las excelencias de este ascetismo pone ejemplos de la vida animal, comparando animales del desierto con otros parecidos de las llanuras fértiles, por ejemplo: la gacela respecto de la cabra, la jirafa y el camello, etc.

Las teorías económicas de Ibn Jaldūn se caracterizan por su objetividad: describe los fenómenos elementales de la producción (agricultura, pastoreo, oficios, técnicas, etc.), pero no analiza las teorías sobre el derecho de la propiedad, la moneda, etc., porque estas investigaciones irían en contra de los principios religiosos, ya que los que estudian estos conceptos es con objeto de hallar un buen gobierno para su pueblo, e Ibn Jaldūn considera los hechos económicos como naturales y sin modificación posible. Los caracteres económicos son más estables que los hechos políticos, consideración que deriva seguramente de los cambios continuos de dinastía que ocurrían en su tiempo, frente a la permanencia de los hechos económicos que cambiaban excepcionalmente al adaptarse a otro tipo de vida social. Así podía observarse cómo tribus nómadas adoptaban la vida urbana y, al apoderarse de una ciudad y establecerse en ella, se dedicaban a la agricultura. En realidad, lo que pasaba era que la ciudad seguía su vida y lo único que había ocurrido era un cambio de personajes.

Ibn Jaldūn, en este punto, no pretende ser jurista ni filósofo; no da normas de doctrina económica que pudieran servir de apoyo a las reglas del derecho o de la moral; en cambio, da una gran importancia a la población, observando su relación con la riqueza del país. Esta relación es doble: a mayor población, mayor riqueza, y al contrario: un buen gobierno que favorezca el artesanado y el comercio puede aumentar notablemente la población. Pero cuando la población es muy numerosa, llega a un punto culminante y empieza la decadencia. También hay razones sociológicas que influyen en la población; por ejemplo, en ciertas regiones del norte de África la escasa población de las ciudades se debía a que sus habitantes eran nómadas, que prefieren vivir en sus tiendas en las montañas antes que en las ciudades. En cambio, en Oriente había muchas ciudades, porque a sus habitantes no les había importado perder la independencia y la pureza de sangre.

Ibn Jaldūn dedica un capítulo a las oscilaciones de los precios de las mercancías, pues tienen su peso en la vida social; y así describe las influen-

---

yendo una naturaleza adecuada a ello, su posición frente a la riqueza y la prosperidad es como la del lobo ante un rebaño bien cebado; por lo cual puede ser que luchen contra quienes les duplican o triplican en número. Esto podéis observarlo en las comunidades crecidas en el desierto, que son [tan] pendencieras como pobres y que rápidamente subyugan a las sociedades pacíficas, como sucedió con el emir de los árabes [ʿUmar b. al-Jaṭṭāb] frente al rey de Persia», *op. cit.*, p. 43.

cias de la vida política en los precios, haciendo referencia a cómo se aprovechan los especuladores en las etapas ruinosas de la sociedad, comprando cuando las mercancías o los inmuebles bajaban de precio por falta de seguridad, y vendiendo en el momento oportuno. Ibn Jaldūn se declara partidario de una economía de tipo inmovilista y poco flexible, en la cual la moneda seguía un patrón metálico y el crédito debía estar muy reducido. El artesano y el comercio deberían ser dirigidos y poseer una reglamentación muy rigurosa que dejara poco margen a la iniciativa individual, pues las corporaciones gremiales ven en cualquier innovación el engaño o el fraude; así, los síndicos debían fijar el precio de las mercancías.

La rigidez de una economía de dicho tipo dificultaba la posibilidad de introducir modificaciones para remediar los momentos de crisis económica; la única solución para paliar la situación era el cambio de dinastía. En los últimos tiempos de una dinastía, al llegar la decadencia, los impuestos aumentaban y la economía se desconcertaba; la gente no quería cultivar la tierra porque el gobierno la abrumaba con los impuestos, sobreviniendo el hambre y las epidemias. Con la llegada de una nueva dinastía, comenzaba un periodo de prosperidad, ya que en las sociedades jóvenes el gobierno se distingue por su dulzura y moderación debido a las ideas religiosas, si el triunfo se ha debido a ellas, o a los nobles sentimientos que llenan el alma de los pueblos nómadas; el pueblo trabajaba alegremente, la población aumentaba. Todo iba bien hasta la tercera generación; con ella la población llegaba al máximo y comenzaba la decadencia. Estos ciclos se repiten inexorablemente [6] y resultan ser crisis inútiles, pues lo único que cambiaba era el gobierno. La caída de la dinastía era la solución: con las matanzas y el hambre se aligeraba la población.

c) *Las bases psicosociales*

Ibn Jaldūn considera que los caracteres psicológicos de cada pueblo se deben a las condiciones materiales en medio de las cuales viven sus hombres; estos caracteres no son hereditarios, sino que se adquieren por la educación y se fijan por la costumbre. Ya el Profeta había dicho: «todos los niños nacen con las mismas inclinaciones: depende de sus padres el que luego sean judíos, cristianos o adoradores del fuego»; la educación y la costumbre dan una segunda naturaleza que se superpone a los caracteres innatos. Las mismas explicaciones sociológicas dadas por Ibn Jaldūn a propósito de

[6] Confróntese con los textos de Averroes, *op. cit.*, pp. 115-140.

la vida económica de los pueblos le sirven para explicar las características psíquicas de los grupos sociales.

En primer lugar, hay que destacar la influencia del clima: los cálidos y secos hacen que los hombres sean alegres, ligeros de espíritu e imprevisores, como puede comprobarse en Egipto; los habitantes de los países fríos y húmedos tienen un carácter completamente contrario, son tristes y muy previsores; así ocurre en Fez, donde «un individuo guardará una provisión de trigo suficiente para varios años y, antes de tocarla, irá todos los años al mercado para comprar su alimento». En segundo lugar, tenemos el género de vida: refiriéndose a los nómadas dedicados a la cría del camello, Ibn Jaldūn observa que

«viajan mucho más que todos los otros y tienen que penetrar más profundamente en el desierto. Arrojados [...] de las altas mesetas [...], huyen al fondo del desierto para evitar el justo castigo de sus delitos [...]; son los hombres más valientes y los habitantes de las ciudades los miran como a bestias salvajes, indómitas y rapaces».

Estos pueblos menos civilizados son los que han hecho las más grandes conquistas, debido a razones más bien económicas que históricas o religiosas; por ejemplo: los árabes, kurdos, almorávides, almohades, etc., han hecho grandes conquistas porque no poseían un territorio en que pudieran vivir en la abundancia; su tierra era tan mala que cualquiera que conquistaran tendría que parecerles mejor [7].

También influye en la psicología de un pueblo la raza; pero hay que tener en cuenta que el concepto de raza de Ibn Jaldūn sólo expresa el lazo de parentesco entre los miembros de una tribu. El espíritu de raza estaba muy desarrollado entre las tribus nómadas, que no creían que pudiera existir otro vínculo más fuerte para unir a los hombres. Según Ibn Jaldūn, dichas tribus reunían todas las virtudes apetecibles; pero esta conclusión quizá se deba a los éxitos guerreros de algunas de ellas y a los motivos políticos antes mencionados.

La fuerza política de los árabes estaba predestinada por Dios; su poder militar se debía a lo unidos que estaban por los lazos de sangre y a la pureza de la raza, aunque Ibn Jaldūn tiene buen cuidado de indicar que esta pureza se debía a que ningún miembro de otro pueblo quería participar de la vida de los árabes, y no a que éstos se negaran a adoptar otra forma de vida, pues a esto siempre estaban dispuestos cuando se presentaba la ocasión. Por tan-

[7] Véase el texto citado en la nota 5.

to, las virtudes de los árabes se debían más al género de vida que a su origen. Los sucesos más importantes del mundo oriental habían sido las conquistas de los nómadas árabes y turcos; y lo mismo sucedió en el norte de África. Para explicar los éxitos guerreros, Ibn Jaldūn prefiere siempre el modo social para él fundamental: la vida nómada.

Junto al clima, género de vida y raza, causas materiales que influyen sobre la psicología social, Ibn Jaldūn coloca otros motivos propiamente psíquicos, entre los que se cuentan la ley de la imitación o simpatía, y su contraria, la tendencia de los hombres a combatirse. Por la ley de la imitación, y gracias al efecto de la simpatía, los hombres que viven juntos tienden a reproducir un tipo de vida, en el sentido de que el inferior imita al superior. Ibn Jaldūn lo expone de la siguiente forma:

«Los hombres miran siempre como un ser superior a quien los ha sometido y dominado [...], le ven rodeado de todas las perfecciones o, al menos, se las atribuyen, para no tener que admitir que su sometimiento se ha efectuado por medios ordinarios [...]; adoptan las costumbres de un señor y tratan de parecerse a él en todos sus aspectos.»

La conclusión parece obvia: las clases nobles y guerreras no deberían vivir en las ciudades, para así mantenerse diferentes y distantes del común de los habitantes de las poblaciones.

La tendencia contraria a la imitación lleva a los hombres a combatirse; la guerra es también un fenómeno natural permitido por Dios:

«Las guerras y los combates de toda especie no han cesado entre los hombres desde que Dios los ha creado. El origen de dichos conflictos está en el deseo de vengarse unos hombres de otros [...]. La guerra es natural al hombre; no hay [...] ningún pueblo en el que no exista.»

Las causas de la guerra son muchas: el robo, el amor propio, la antipatía, etc.; de los motivos religiosos apenas si hace referencia alguna. Las guerras son las que hacen nacer el poder político y lo mantienen. Estas deducciones las extrae Ibn Jaldūn de la experiencia, pues en los pueblos nómadas, que tan bien conocía y que tanto alababa, las únicas distracciones posibles eran las luchas y las venganzas, ya que dada su escasa cultura no se les ocurría pensar en instruirse, ni enriquecerse, ni su vida guerrera les permitía poseer nada que pudiera servirles de estorbo para lanzarse a la guerra.

5. *Los principios positivos de la política*

a) *Las bases sociológicas*

Cuando Ibn Jaldūn vive y escribe, la única idea política predominante era la vinculada con la religión islámica; el patriotismo, tal como hoy lo entendemos, no existía entre los musulmanes norteafricanos, cuyo concepto de soberanía estaba basado exclusivamente en la fuerza militar. Las dinastías y los imperios debían su fundación a la violencia; dentro de cada dinastía, los cambios de poder se hacían por intrigas, revoluciones, asesinatos, etc., como sabía muy bien Ibn Jaldūn, que había intervenido personalmente en más de una de dichas intrigas.

Por otra parte, en aquel momento no existía tesis jurídica alguna vigente acerca de la soberanía, pues el concepto de la misión del califa se había hundido con el fraccionamiento político; las opiniones al respecto eran meras justificaciones de los hechos consumados para legitimar el gobierno de los príncipes. Además, Ibn Jaldūn no pensó nunca que la sociedad pudiera ser perfeccionada y organizada gracias al trabajo de un legislador; como buen musulmán, Ibn Jaldūn opinaba que las instituciones eran creadas por Dios de una vez para siempre y que no convenía cambiarlas, porque las alteraciones traen consigo la debilidad del país; pueden hacerse cambios de dinastías y de príncipes, pero las formas políticas deben permanecer invariables.

Ibn Jaldūn es partidario de la monarquía absoluta en la que el pueblo está sometido al soberano y sus delegados. El norte de África, en tiempos de Ibn Jaldūn, presentaba una división en grupos muy diversos y difíciles de conciliar entre sí. Las ciudades de la costa eran las más civilizadas; las de la llanura se resentían de las guerras y del saqueo por las tribus nómadas, cuyo espíritu belicoso siempre estaba dispuesto a intervenir violentamente, nombrando y deponiendo a los régulos y engendrando pequeñas revoluciones. Los beréberes de las montañas y del desierto constituían tribus inquietas, casi salvajes y completamente fanatizadas, agrupadas en torno a sus santos y morabitos, presionando constantemente las zonas sedentarias.

La población de las ciudades no intervenía en las luchas entre dinastías o pretendientes al trono, pues su modo de vivir les obligaba a someterse al gobierno de turno, pagándole los tributos correspondientes, que también lo eran a las tribus nómadas para que les protegieran o al menos no les atacasen. Ante esta situación, no es de extrañar que Ibn Jaldūn pensara que los hombres deben estar sometidos a una autoridad fuerte; pero, ante el ejemplo de la historia del norte de África, no se decide por una forma de gobierno determinada. Contemplando aquella situación política, Ibn Jaldūn no podía

comprender cómo hubiera podido existir una comunidad autogobernada por una asamblea de ciudadanos, que viviera aislada y expuesta a todos los saqueos, sin que nadie la protegiera, es decir, sin estar apoyada en las insustituibles tribus nómadas, a cuya ausencia achacaba la ruina de al-Ándalus.

b) *El origen de la soberanía*

El origen de la soberanía residía en el poder de un grupo de tribus de espíritu militar que se adueñaba de un territorio y se mantenía en el poder por la fuerza. Pero los hombres olvidan muy a menudo su origen: «Los hombres no saben o han olvidado cuál es el origen del poder y de la dinastía», dice Ibn Jaldūn. La explicación que da a la formación de nuevos imperios es la siguiente:

«Cuando los gobernadores de provincias ven que la autoridad del gobierno se debilita, cada uno quiere tomar el mando supremo y formar con su pueblo un nuevo imperio, que quede en su familia y extienda gradualmente su poder».

Esto no ocurre siempre así, pues hay veces que es un solo individuo el que arrastra a las tribus a la guerra para hacer triunfar un principio político o religioso. La fuerza militar es necesaria, tanto en la guerra como en la paz; en este último caso al menos de un modo potencial, ya que sin la fuerza, en acto o en potencia, el enemigo destruiría la sociedad. Los únicos pueblos que podían mantenerse libres e independientes eran los habitantes de las montañas y las tribus nómadas, por las que Ibn Jaldūn muestra su admiración, ya que tenían la valentía de no pagar impuestos, de no dejarse someter, y acababan siempre luchando y venciendo a sus enemigos.

Esta concepción del poder conduce a Ibn Jaldūn a considerar el bien común como algo secundario. El poder lo ejerce el soberano, no en beneficio de un hipotético bien público, sino para consolidar el imperio y gobernar, a ser posible siguiendo los mandatos de la ley divina. Ibn Jaldūn no encuentra solución al problema político: o hay que vivir libres, como las tribus nómadas, o sometidos, como los habitantes de las ciudades.

«El sistema de gobierno fundado sobre la razón se puede aplicar de dos maneras: 1.ª teniendo en cuenta los intereses del pueblo y después los del soberano, cuyo poder conviene mantener [...], y 2.ª teniendo en cuenta en primer lugar los intereses del soberano que hay que sostener en el trono. [...] Dios nos ha dispensado de

emplear [el sistema fundado en la razón] dándonos la ley musulmana [...]; esta ley basta para mantener el bien público y el privado.»

6. *La fuerza de cohesión social*

a) *El origen de la 'aṣabīya*

La experiencia de los reinos norteafricanos de su tiempo condujo a Ibn Jaldūn a la idea de que los vencedores eran los que llevaban una vida menos civilizada; la victoria no se debía a los adelantos de la civilización de su tiempo, ni al armamento, que era idéntico en ambos contendientes, sino a ciertas causas morales; esta supremacía ética la encontraba en su más alto grado en las tribus nómadas:

«Los pueblos semisalvajes son los más capaces de efectuar conquistas y dominar, consiguiendo someter a otros pueblos [...]; cuando dos partidos son iguales en número y fuerza, conseguirá la victoria el que esté más acostumbrado a la vida nómada.»

Las cualidades morales, tan necesarias para estos pueblos, se deben a ciertas condiciones de vida. Así, la existencia en el desierto exige grandes privaciones y el llevar una vida muy frugal; sus habitantes están expuestos a cualquier ataque y no tienen murallas que los defiendan; por eso tienen que vivir alerta, sin contar para defenderse con nada que no sea su valentía y la ayuda de sus compañeros.

«[Los nómadas] rechazan con desdén la idea de refugiarse tras murallas y puertas; bastante fuertes para protegerse por sí mismos, no confían nunca a otros el cuidado de su defensa y, siempre en armas, muestran en sus expediciones una gran cautela. [...] Retirados en la soledad del desierto y orgullosos de su poder, confían en sí mismos y muestran con su conducta que la audacia y la valentía son para ellos una segunda naturaleza.»

La vida en el desierto desarrolla el espíritu de compañerismo entre los miembros de la tribu que siempre están dispuestos a ayudarse mutuamente; dicho espíritu de solidaridad, unido a una gran valentía, forman una fuerza de cohesión social peculiar, la *'aṣabīya*, que puesta al servicio de una causa política permitía a los nómadas vencer a enemigos más poderosos que ellos en número y recursos.

La posesión de la fuerza de cohesión social constituye la verdadera no-

bleza. Para el mundo árabe musulmán el concepto de la aristocracia era el de una clase superior limitada, llena de prerrogativas y a la que se pertenecía por nacimiento, ocupando sus miembros los cargos políticos por derecho propio. Pero en el norte de África resultaba bastante difícil asegurar la continuidad de la nobleza, debido a la inestabilidad de las familias reinantes; por esto Ibn Jaldūn piensa que únicamente merecía el nombre de nobleza la fuerza de cohesión social de los miembros de los grupos cerrados, gracias a la cual eran dignos de gobernar, pudiendo así comunicar a la vida política ciudadana el espíritu militar propio de los nómadas.

Esta concepción lleva a Ibn Jaldūn a rechazar la idea de aristocracia de los musulmanes andalusíes, que conducía a la desaparición de toda fuerza de cohesión social entre ellos; a este cambio fue debida la ruina del poder árabe en dicho país y el de la dinastía que lo había fundado. Los árabes andalusíes perdieron la fuerza de cohesión social y de asistencia mutua que les llevó al poder, y no conservaban más que sus genealogías; se imaginaban que con su nacimiento y un empleo en el gobierno se podía conquistar un reino y gobernar a los hombres.

También critica Ibn Jaldūn la opinión de Averroes, semejante a la de los musulmanes españoles:

> «Abū-l-Walīd b. Ibn Rušd [...] dice que una familia es noble cuando lleva establecida mucho tiempo en una ciudad [...]. Yo quisiera saber qué ventaja puede sacar una familia de su larga estancia en una ciudad si no posee [...] la fuerza de cohesión social que asegura el respeto y la obediencia.»

b) *La ʿaṣabīya y la evolución de las clases sociales*

Ibn Jaldūn fundamenta la evolución de las clases sociales sobre la fuerza de cohesión social; cuando desaparece dicho espíritu y las condiciones que le hicieron surgir, se anquilosan los grupos sociales. Si sus individuos consiguen mantenerse en el poder, sus descendientes llevarán una vida tranquila y su energía se debilitará hasta desmoralizarse por completo: «la nobleza y la ilustración son un accidente de la vida humana [...] que llega a su término al cabo de cuatro generaciones sucesivas». A continuación explica el modo como se va desvaneciendo la fuerza de cohesión social: en el fundador el poder político permanece por completo, en sus hijos se debilita y en sus nietos se borrará definitivamente y llegará a creer en su superioridad individual, siendo entonces incapaz de conservar su situación privilegiada. Por tanto, en cuatro generaciones se reproduce todo el ciclo histórico completo, desde el

fundador del imperio, pleno de vigor moral y físico, hasta el liquidador, carente de toda virtud debido a la vida cómoda. Pero para Ibn Jaldūn cada generación dura cuarenta años, pues «a los cuarenta años es cuando un hombre está [...] en plena posesión de sus facultades».

c) *El sentido de la historia*

Para comprender la significación y la lección de la historia hay que tener en cuenta las ideas, antes expuestas, acerca de la influencia de los hechos económicos y geográficos (clima, alimentación, género de vida, etc.) en la formación de la sociedad y de los caracteres psíquicos, así como la división de las sociedades políticas en nómadas, agricultoras y ciudadanas. De estos grupos sociales, el más civilizado es el formado por los habitantes de la ciudad; pero tambien es el más inmoral, debido a su egoísmo, malas costumbres y espíritu poco solidario. La vida de los agricultores es la peor: no tienen influencia política y pagan impuestos, sin gozar de la seguridad de los habitantes de la ciudad ni de la independencia de los nómadas.

Ibn Jaldūn muestra su simpatía por la vida social de los nómadas, cuya libertad y autarquía son absolutas, pues no tienen necesidad de relacionarse con los habitantes de las ciudades, mientras que los agricultores dependen de los habitantes de la ciudad, en tanto que tienen que proveerse de herramientas y artículos de primera necesidad. Ibn Jaldūn hace una observación que puede parecer extraña a primera vista: los habitantes de la ciudad no necesitan en absoluto de los agricultores; pero esta idea era corriente en el medievo y se derivaba de las condiciones miserables en que vivían los agricultores y del hecho de no ser absolutamente necesarios a los habitantes de la ciudad los productos del campo, ya que en ésta había jardines y huertas que suministraban algunos productos agrícolas suficientes para cubrir las necesidades mínimas.

Ibn Jaldūn considera la sociedad real como un hecho imposible de cambiar. Las tribus árabes nómadas y beréberes se gobernaban por sí mismas; pero Ibn Jaldūn no compara ni establece diferencias entre unas y otras, a pesar de que las había bien grandes, desde el gobierno casi familiar de una tribu al de un imperio. Tampoco se preocupa, como había hecho Ibn Ḥazm, de establecer los criterios para reconocer la legitimidad de los derechos de una u otra dinastía, limitándose a aceptar la existencia de los imperios como un hecho consumado. No reconoce criterio alguno de legitimidad del poder; los imperios nacen y mueren indefectiblemente, sea cual sea el soberano que se siente en el trono; la fuerza es el único elemento que influye en la elección

de un nuevo soberano, que generalmente esté movida por la ambición de mandar. Un hombre solo no puede apoderarse del poder; necesita apoyarse en un partido o en tribus amigas; y hasta los profetas necesitaron partidarios para poder vencer. La tribu del soberano forma el estado mayor de éste y, mientras le apoye, se desarrollará la etapa más sólida de la dinastía.

d) *Las causas de la decadencia*

Levantado sobre el poderío militar y moral, el poder se resquebraja debido a un complejo de causas, entre las que señala Ibn Jaldūn la gran extensión del imperio, la diferencia de civilización entre el pueblo conquistador y el conquistado, las desavenencias entre el soberano y su tribu y los motivos económicos. La extensión del imperio tiene como consecuencia que el soberano no pueda defender ni vigilar bien las regiones alejadas; según Ibn Jaldūn, por haber «llegado a este límite extremo, la dominación musulmana comenzó un movimiento retrógrado, que debe continuar hasta que Dios permita la ruina de este imperio».

La escasa o nula civilización de las tribus conquistadoras, en relación con la de las regiones conquistadas, contribuye a la debilitación de la sociedad, ya que Ibn Jaldūn ha advertido el contraste entre las cualidades militares y la civilización, observando las consecuencias de la invasión militar: «[los árabes] no pensaban nada más que en enriquecerse a costa del país conquistado [...] y dejaban arruinarse [...] los trabajos públicos» [8]. Afortunadamente, con el tiempo se apagó en los árabes este espíritu que les empujaba fuera de su península: «las tribus nómadas árabes se cansaron de la religión y abandonaron el arte de gobernar; y volvieron al desierto [...] y llegaron a ser tan salvajes como antes».

Por otra parte, también las desavenencias entre los soberanos y su grupo tribal engendran la decadencia. En los primeros tiempos de la dinastía, el soberano recuerda aún la ayuda que ha recibido de su tribu y la paga con favores y puestos en el gobierno; sus descendientes, en cambio, suelen olvidar cuál fue el origen de su elevación al poder y, cansados de las exigencias de las tribus, entregan los cargos públicos a personas más dóciles, con lo que se debilita el poder militar del imperio al ser abandonado por las tribus que lo sostenían; estas tribus son sustituidas por mercenarios que acaban participando en la corrupción general.

Los miembros de la dinastía, así como los jefes de las tribus, adoptan la

[8] Confróntese con los textos de Averroes, *op. ct.,* pp. 116, 119-120 y 133.

vida urbana y pierden el espíritu militar; por esta causa escribe Ibn Jaldūn: «los príncipes [omeyas] andalusíes no pudieron apoyarse [a la postre] en el espíritu nacional de los árabes, porque [...] llevaban hundidos en el lujo tres siglos». Cuando este lujo aumenta, el soberano tiene que elevar los títulos de los oficiales y dignatarios para consolarlos de las pérdidas de fortuna. Llega un momento en que los impuestos no pueden aumentarse más; y para reducir gastos no queda otra solución que disminuir las tropas, con el perjuicio para la defensa del imperio. Además, a estas razones vienen a sumarse la dialéctica histórica que no permite una marcha atrás en la decadencia: «si la decadencia [...] comienza, nada la detiene; el soberano no puede [...] disminuir su lujo [...] sin suscitar reprobación».

La teoría de Ibn Jaldūn sobre la decadencia de los imperios puede verificarse desde dos puntos de vista: uno referente a los pueblos como entidades, y otro a la evolución del poder político de ciertos grupos o tribus. Ibn Jaldūn opina que la nobleza es un accidente de la vida humana; pero su conservación exige tanta energía para luchar contra elementos exteriores (ataques de partidos enemigos) e interiores (lujo), que no puede ser muy duradera. Lo corriente es que el grupo dominante se afiance cada vez más en el poder, uniéndosele personas destacadas procedentes de otros grupos. En algunos casos, aunque el soberano siga ostentando el poder teórico, prácticamente los que gobiernan son sus ministros; e Ibn Jaldūn cita el caso de los mayordomos de palacio turcos selŷuquíes que gobernaban de hecho al final de la dinastía ʻabbāsí.

Las causas de la decadencia de los reinos y dinastías pueden aplicarse también a otras colectividades y a los movimientos sociales que se presentan en la vida de los pueblos. En pocos casos, Ibn Jaldūn investiga las causas del origen y desarrollo de dichos movimientos, preocupado por estudiar las causa de su decadencia y la desaparición de su energía. El ejemplo más sorprendente es el que ofrecieron los árabes en el primer siglo de la hégira: después de conquistar un gran imperio, sólo una parte de ellos permanecieron en los territorios conquistados, y muchos volvieron a una vida semibárbara, sea en la propia Arabia o en otros lugares semejantes a ella.

7. *La lección de la historia*

a) *Los principios éticos de la sociedad*

La anterior concepción de la historia, apoyada en una sociología en cierto modo positiva, tenía que conducir a Ibn Jaldūn a formular unos principios

éticos basados en las normas morales de los grupos sociales que constituían la médula de la sociedad política. La conclusión ética resultante, presupuestas las teorías del poder, de la soberanía y de la decadencia antes analizadas, tenía que ser francamente pesimista. Los grupos sociales y los individuos moldean su modo de ser y su carácter según las condiciones materiales en que viven; la voluntad divina influye de tal modo que «la perversidad y la virtud llegan al alma por inspiración de Dios».

Para Ibn Jaldūn, la primera de todas las virtudes es la moderación, que consiste en el término medio en todas las cosas, pues es la que produce mejores efectos en la vida social. El término medio del ciudadano a que se refiere Ibn Jaldūn es inferior al ideal del ciudadano modesto, que habían descrito Platón y Aristóteles; y es natural que así fuera, porque también los países que conocía Ibn Jaldūn eran más pobres que Grecia, no sólo por sus condiciones físicas, sino también por la anarquía de las tribus y el despotismo de los gobernantes. Además, para Ibn Jaldūn la sociedad ideal era la tribu nómada de pastores ociosos y bárbaros, cuya sencillez y valentía constituían el mejor fundamento de su independencia y moralidad. Cuando los hombres necesitan ayuda exterior para defenderse empieza el envilecimiento y acaban subyugados por los tiranos: «la sumisión a las autoridades hace perder a un pueblo sus virtudes guerreras [...] Una tribu que [...] paga impuestos se envilece». Ibn Jaldūn es partidario de la vida ascética, un tanto forzosa, de las tribus nómadas, que debía ser aplicada a todas las clases sociales; así elogia a unos estudiantes inteligentes y virtuosos que sólo tomaban de alimento leche, ya que, por muy buenas condiciones que tenga un hombre, la buena vida, el lujo y la molicie las hacen desaparecer, y ni siquiera basta la religiosidad para conservar al hombre en el camino recto.

Ibn Jaldūn distingue entre la sumisión a una autoridad exterior y la obediencia a un ideal que se ha adoptado espontáneamente, como el religioso. La tiranía hace perder el espíritu de independencia, pero no el acatamiento de la ley divina; por esto los árabes que hicieron las grandes conquistas pudieron aceptar la disciplina religiosa sin perder su espíritu de independencia; su unión les venía de dentro, de la sumisión a Dios, y no del temor a una autoridad. Pero posteriormente este poder moderador de la religión fue reemplazado por la fuerza de un partido determinado, lo que ocasionó la debilitación y caída del califato, que fue reemplazado por la monarquía. Con gran agudeza, Ibn Jaldūn observa que el progreso, a pesar de ser deseable, trae consigo la corrupción y el despotismo; y al tener que elegir entre la servidumbre o la barbarie, se encuentra ante un grave dilema, ya que la independencia y la dignidad no son compatibles con la vida y el bienestar de las ciudades.

b) *Empirismo sociológico y subjetivismo histórico*

Para entender la postura de Ibn Jaldūn hay que tener en cuenta su personalidad. A pesar de su inmensa cultura y vasta erudición, Ibn Jaldūn no fue un sabio consagrado exclusivamente a la teoría, sino un hombre de acción que durante gran parte de su vida intervino en luchas y conspiraciones; fue también ambicioso y padeció una vida llena de contratiempos, viajes y aventuras. Era temerario y su carácter duro lo conservó hasta su vejez; siendo cadí mālikí en Egipto, más de una vez fue destituido del cargo debido a su carácter inflexible. Esta fuerte personalidad se refleja en su obra, sobre todo en la objetividad con que enjuicia los hechos, y en su pesimismo histórico, reforzado por cierto fatalismo que le llevará a recordar que la experiencia es una linterna que ilumina el camino recorrido.

También las vicisitudes que pasó Ibn Jaldūn desde su niñez le habían impedido ser un hombre tranquilo, dedicado exclusivamente al estudio: las guerras, los asesinatos y las epidemias se suceden a su alrededor, acabando con su familia y con los pueblos que conocía, patentizándole la poca eficacia del estudio y la meditación. Su vida fue una contradicción entre el intelectual y el hombre político, entre el sabio educado y virtuoso, y las intrigas en que tuvo que intervenir. Hombre culto, tenían que gustarle los refinamientos de la civilización y de la vida de las ciudades; pero su resentimiento por la pérdida del poder le hace declararse partidario de la independencia y de la fuerza. Para gozar de la vida de las ciudades hay que estar sometido a un príncipe o al pillaje de las tribus, y los más bárbaros dominaban a los más civilizados.

Las teorías políticas de Ibn Jaldūn se fundan más en estas observaciones que en la erudición, aunque tuviese mucha. No cree en el progreso; y opina que la sucesión continua de dinastías y gobiernos se debía a la degeneración de los musulmanes. Prefiere estudiar la decadencia de los imperios, más bien que su nacimiento; su pesimismo le impide ver progreso alguno posible en el ciclo repetido de elevaciones y caídas. Además, la personalidad se forma gracias a la educación y al medio; y estando estos medios podridos, mal podían educar; fuera de los primeros musulmanes, no cree en otros héroes ni genios. Los acontecimientos históricos se desarrollan por causas extrañas a la voluntad humana, por un destino que impide a un soberano, por mucho que quiera, retardar la caída del imperio al llegar la cuarta generación.

Ibn Jaldūn coincide con Nietzsche al considerar a la servidumbre como condición principal de la civilización, admirando a los que se niegan a servir, prefiriendo a los nómadas que sólo aparecen por las ciudades cuando van a conquistarlas. Además, pese a su genealogía árabe, Ibn Jaldūn es partidario

de la igualdad entre todos los musulmanes; la verdadera nobleza la constituyen el valor y la fuerza de cohesión social, y nunca aceptó el alto concepto intelectual típico de las culturas islámicas andalusí y persa. Es así, queriendo o sin querer, el filósofo de la historia de una larga y progresiva decadencia. Pese a su genialidad, su obra deja una impresión de tristeza; pero en el análisis social de la realidad histórica, su obra es extraordinaria, siempre que tengamos presente sus límites concretos y su creencia en los principios sociales de la umma islámica.

Bibliografía

1104. 'Abbās, A., «Ibn Jaldūn», pub. en *Falāsifat al-Islam*, Tetuán, 1380/1961, páginas 39 y ss.
1105. 'Abd al-Qādir, A., «Ibn Jaldūn», pub. en *Maŷallat Bagdād*, IV (1943), páginas 578 y ss.
1106. 'Abd al-Wāfí, A., *Ibn Jaldūn*, El Cairo, s.f.
1107. Altamira, R., «Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldun», pub. en *Homenaje a Codera*, Zaragoza, 1904.
1108. 'Ammār, A., *Ibn Khalddun's Prolegomena to History*, Cambridge, 1941.
1109. Anawātí, G., «Ibn Khaldoun, un Montesquieu Arabe», pub. en *Revue du Caire*, 223 (1959), pp. 175-191; 226 (1959), pp. 303-319.
1110. Ídem, «Ibn Khaldoun et sa philosophie de l'histoire», pub. en *Analecta* del Inst. del Patriarcado de Alejandría, 11 (1967), pp. 163-186.
1111. Anessi, A. N., «Il pensiero economico di Ibn Khaldūn», pub. en *Rivista delle economie Italiene*, Roma, 6 (1932), pp. 112-127.
1112. Astre, G. A., «Un précurseur de la sociologie au xiv siècle: Ibn Khaldoun», pub. en *L'Islam et l'Occident*, París, 1947, pp. 131-150.
1113. 'Ayad, K., *Die Geschichtes und Gesellschaftslehre Ibn Khaldūns*, Stuttgart-Berlín, 1930.
1114. Ídem, «Ibn Jaldūn mu'assis 'ilm al-iŷtimā'», pub. en *al-Taqāfa*, El Cairo, 1350/1933, pp. 150-160.
1115. Azmeh, 'A. al-, *Ibn Khaldūn in modern Scholarship*, Londres, 1981.
1116. Badawí, A., *Mu'allafāt Ibn Jaldūn*, El Cairo, 1382/1962.
1117. Bailly, A., «Le soufisme d'après Ibn Khaldoun», pub. en *Libres Études*, París, 1909-1910, pp. 23 y ss.
1118. Baumtark, A., «Der Bibelkanon bei Ibn Chaldun», pub. en *Oriens Christianus*, 4 (1904), pp. 393-398.
1119. Berque, J., «Problèmes de la connaisance au temps d'Ibn Khaldoun», en *Contribution à la sociologie de la connaisance*, París, 1967, pp. 35-70.
1120. Bosch, Kh., «Ibn Khaldun on evolution», pub. en *The Islamic Review*, 38 (1950), pp. 34 y ss.

1121. Bosley, R., «Empirism and traditionalism in the philosophy of History of Ibn Khaldun», pub. en *Diogène*, 1 (1967), pp. 166-180.
1122. Bouthoul, G., *Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale*, París, 1930.
1123. Ídem, «L'Esprit de Corps selon Ibn Khaldoun», pub. en *Revue Internationale de Sociologie*, París, 40 (1932), pp. 217-221.
1124. Buret, F., «Un pedagogue arabe du XIV siècle: Ibn Khaldoun», pub. en *Revue Tunisienne*, 1934, pp. 23 y ss.
1125. Burkhsh, Kh., «Ibn Khaldoun and his History of islamic civilisation», pub. en *Islamic Culture*, Ḥaydarābād, 1 (1927), pp. 56 y ss.
1126. Busṭānī, F., *Ibn Jaldūn*, 3 vols., Beirut, 1371/1951.
1127. Casanova, P., *Un sociologue arabe au XIV siècle: Ibn Khaldoun* (leçon de rentrée), París, 1910.
1128. Chaix-Ruy, J., «Sociología y psicología de la vida social en la obra de Ibn Jaldūn», pub. en *Revista Mexicana de Sociología*, México, 25 (1955), páginas 7-14.
1129. Colosio, S., «Contribution à l'étude d'Ibn Khaldoun», pub. en *Revue du Monde Musulman*, París, 26 (1914), pp. 161-193.
— Cruz Hernández, M., núm. 141, vol. II, pp. 311-340.
1130. Ídem, «La concepción del profetismo de Ibn Jaldūn y la comprensión del sentido del Islam», pub. en *Pensamiento*, Madrid, 25 (1969), pp. 93-101.
1131. Ídem, «El concepto de 'Umrān y las artes liberales en Ibn Jaldūn», pub. en *Actas du IVème Congrès Int. de Philosophie médiévale*, Montreal-París, 1969, pp. 709-713.
1132. Dāgher, Y. A., *al-Muqaddima*, Beirut, 1376/1956.
1133. Demeersemann, A., «Ce qu'Ibn Khaldoun pense d'Al-Gazzālí», pub. en *IBLA*, Tunis, 28 (1958), pp. 161-193.
1134. Farrūj, 'U., *Ibn Jaldūn wa-Maqaddimatu-hu*, Beirut, 1371/1951.
1135. Ferrero, G., «Un sociologo arabo del secolo XIV», pub. en *Riforma Sociale*, Torino, 6 (1896), pp. 274-276.
1136. Findikoglu, Z. F., «Les théories de la connaisance et de l'histoire chez Ibn Khaldoun», pub. en *Procedings of the 10th international Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1949, vol. I, pp. 274-276.
1137. Fischel, W. J., «Ibn Khaldun: on the Bible, Judaism and Jews», pub. en *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Budapest, 1948, vol. II, pp. 147-171.
1138. Ídem, «Ibn Khaldun and Tamerlan», pub. ídem.
1139. Ídem, «Ibn Khaldun's activity in Mameluk Egypt», pub. en *Semitic and Oriental Studies*, Berkeley, 1951, pp. 109 y ss.
1140. Ídem, «Ibn Khaldoun and Josippón», pub. en *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, Barcelona, 1954, vol. I, pp. 587-598.
1141. Ídem, «Ibn Khaldun's use of Jewish and Christian Sources», pub. en *Procedings of the 23th international Congress of Orientalists*, Cambridge, 1954, páginas 232 y ss.
1142. Frank, H., *Beiträge zur Erkenntnis des Sufismus nach Ibn Khaldun*, Leipzig, 1884.

1143. Gabrieli, F., «Il concetto della asabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldún», pub. en *Atti della Reale Accademia delle Scienze de Torino*, 65 (1930) páginas 473-512.
1144. Ídem, «Saggio di bibliografia e concordanza della Storia di Ibn Haldún», pub. en *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, 10 (1924), pp. 169-211.
1145. Gauthier, E. F., *Les siècles obscurs du Magreb*, París, 1928, esp. pp. 53-76.
1146. Gellner, E., «From Ibn Khaldun to Karl Marx», pub. en *Political Quarterly*, 32 (1961), pp. 13 y ss.
1147. Gibb, H. A. R., «The Islamic Background of Ibn Khaldun's political theorie», pub. en *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London, 20 (1933-1935), pp. 23-31.
1148. Graberg de Hemsoe, J. G., *Notizia intorno alla famosa opera de Ibn Khaldun, filosofo africano del secolo* XIV, Florencia, 1834 (reproducida por F. de Berdi, *Storia della Litteratura Araba*, vol. II, Florencia, 1846, pp. 257-303).
1149. Gumplovicz, L., «Ibn Chaldun, ein arabischer Soziologe des XIV Jahr», pub. en *Soziologische Essays*, Innsbruck, 1899.
1150. Ḥūfi, A. al-, *Ma' Ibn Jaldūn*, El Cairo, 1372/1952.
1151. Ḥuṣarī, S. al-, *Dirāsāt 'an Muqaddimat Ibn Jaldūn*, El Cairo, 1373/1953.
1152. Ibn Jaldūn, 'A., *Al-Ta'rīf bi-Ibn Jaldūn wa riḥlatu-hu*, ed. Muḥammad b. Tāwīt al-Tanŷí, El Cairo, 1370/1951.
1153. Ídem, *Kitāb al-'Ibar*, ed. árabe en 7 volúmenes, El Cairo, 1284/1867; trad. parcial de Slane; nueva ed. bajo la dirección de P. Casanova, 4 vols., París, 1968-1969.
— Ídem, núm. 25.
1154. Ibn Mīlād, M., «Le mouvement pédagogique actuel et Ibn Khaldoun», pub. en *Semaine pédagogique*, Tunis, 1949, pp. 138-152.
1155. Ídem, «Pédagogie d'Ibn Khaldoun», pub. en *Bulletin Tunisien*, 33 (1949), páginas 68-73.
1156. 'Inān, A., *Ibn Jaldūn, ḥayātu-hu wa-tiratu-hu-l-fikr*, El Cairo, 1373/1953.
1157. Ídem, *Ibn Khaldun, his life and work*, Lahore, 1943.
1158. Issawi, Ch., *An Arab Philosophy of History*, Londres, 1950.
1159. Izzat, A., *Ibn Khaldoun et sa science sociale*, El Cairo, 1947.
1160. Jalbūr, G., «Ibn Jaldūn wa-makānatu-hu fī ta'rīj al-fikr», pub. en *al-Adib*, Beirut, 8 (1363/1943), pp. 26 y ss.
1161. Jurí, R., «Naẓrat fī Ibn Jaldūn wa-Hegel», pub. en *al-Ṭarīq*, Beirut, 1363/1944, pp. 5 y ss.
1162. Khalife, I. A., *Ibn Jaldūn, Šifā' al-sā'il li-tahḏīb al-masā'il*, ed. e int., Beirut, 1379/1959.
1163. Khemīrí, T., «Der Asabia Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun», pub. en *Der Islam*, Hamburgo-Berlín, 22 (1936).
1164. Labica, G., «Esquisse d'une sociologie de la religion chez Ibn Khaldoun», pub. en *La Pensée*, París, 123 (1965), pp. 3-23.
1165. Ídem, *Le rationalisme d'Ibn Khaldoun* (extraits de la *Muqaddima*), París, 1965.

1166. Lacoste, Y., «La grande oeuvre d'Ibn Khaldoun», pub. en *La Pensée*, 69 (1956), pp. 10-33.
1167. Ídem, *Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde*, París, 1966.
1168. Levi della Vida, G., «La traduzione araba delle storie de Orosio», pub. en *Al-Andalus*, Madrid, 9 (1954), pp. 257-293.
1169. Mahassib, J., «Al-tarbīya 'ind Ibn Jaldūn», pub. en *al-Maśriq*, Beirut, 1369/1949, pp. 365-398.
1170. Mahdí, M., *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, Londres, 1957.
1171. Maḥmāṣṣanī, S., *Les idées économiques d'Ibn Khaldoun*, Lyon, 1932.
1172. Marçais, G., «Ibn Khaldoun et les Prolegomènes». Pub. en *Revue Médiévale*, 8 (1950), pp. 524-534.
1173. Maunier, R., «Les idées économiques d'un philosophe arabe», pub. en *Revue d'Histoire économique et sociale*, París, 1912.
1174. Ídem, «Les idées sociologiques d'un philosophe arabe au XIV siècle», pub. en *Revue Internationale de Sociologie*, París, 1917, y en *L'Egypte contemporaine*, El Cairo, 1917, pp. 31 y ss.
1175. Merād, A., «L'Autobiografhie d'Ibn Khaldoun», pub. en *IBLA*, Túnez, 73 (1956), pp. 53-64.
1176. Monteil, V., *Ibn Khaldoun, Discurs sur l'histoire universelle*, Beirut, 1387-1388/1967-1968.
1177. Muhtadī, S., «'Abd al-Raḥmān Ibn Jaldūn», pub. en *al-Muqtaṭaf*, El Cairo, 1346/1927, pp. 26 y ss.
1178. Nashaat, M. A., «Ibn Khaldoun, Pioner Economist», pub. en *L'Egypte Contemporaine*, 1944.
1179. Naṣṣar, N., «Le Maître d'Ibn Khaldoun: al-Ābilí», pub. en *Studia Islamica*, 1964, pp. 103-114.
1180. Ídem, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*, París, 1967.
1181. Ortega y Gasset, J., «Abenjaldun nos revela el secreto», (1928), pub. en *El espectador VIII*, 1934; *Obras Completas*, vol. II, pp. 669-687.
1182. Perès, H., «Essai de bibliographie sur la vie et l'oeuvre d'Ibn Khaldoun», pub. en *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Roma, 1956, vol. II, pp. 304-329.
1183. Pons Boigues, F., *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid, 1898.
1184. Quatremère, E. M. de, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, 3 vols., París, 1858.
1185. Quirós Rodríguez, C., «Ibn Jaldūn, político e historiador», pub. en *Archivo del Instituto de Estudios Africanos*, Madrid, 24, pp. 7-19.
1186. Qumayr, Y., *Ibn Jaldūn*, Beirut, 1373/1953.
1187. Rabic, M., *The political theory of Ibn Khaldoun*, Leiden, 1967.
1188. Reinaud, J., «Ibn Khaldoun», pub. en *Nouvelle biographie universelle*, París, 1858.
1189. Rosenthal, F., «Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat», pub. en *Historiche Zeitsdchrift*, Munich-Berlín, 25 (1932).

1190. Ídem, «Ibn Khaldun a north african muslim thinker of the fourteenth century», pub. en *Bulletin of the J. Ryland's Library*, Manchester, 22 (1940).
1191. Ídem, «Ibn Jaldun's attitude to the Falāsifa», pub. en *Al-Andalus*, 20 (1955), pp. 75-85.
1192. Ídem, *Ibn Khaldun, The Muqaddimah, an introduction to History*, ed. e int., 1.ª ed. 1958; 2.ª ed. Princeton, 1967.
1193. Rubio, L., *Lubāb al-muhaṣṣal fī uṣūl al-Dīn*, Tetuán, 1372/1952.
1194. Saade, I., «La religión como factor de civilización en los Prolegómenos de Ibn Jaldūn», pub. en *Al-Andalus*, 31 (1966), pp. 155-183.
1195. Ídem, «Cómo enjuicia Ibn Jaldūn el cristianismo», pub. en *Salmanticensis*, Salamanca, 16 (1969), pp. 275-297.
1196. Ídem, *El pensamiento religioso de Ibn Jaldūn*, prólogo de M. Cruz Hernández, Madrid, 1973.
1197. Sacy, S. de, «Ibn Khaldoun», pub. en *Biographie Universelle*, París, 16 (1818), pp. 154 y ss.
1198. Ṣalība, Ŷ., «Ibn Jaldūn», pub. en la *Enciclopedia Árabe*, Beirut, vol. I, 1377/1957, pp. 290 y ss.
1199. Sanusí, Z. al-, *'Abd al-Raḥmān Ibn Jaldūn*, Túnez, 1372/1952.
1200. Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, vol. III, 1948, pp. 1763-1779.
1201. Schimmel, *Ibn Chaldun*, Tübingen, 1951.
1202. Schmidt, N., *Ibn Khaldun, Historien, Sociologist and Philosopher*, N. York, 1930.
1203. Schultz, F., «Ibn Khaldoun», pub. en *Journal Asiatique*, 7 (1825).
1204. Simalí, A., *Nirāsāt fī ta'rīj al-falsafa al-'arabīyat al-islāmīya*, Beirut, 1385/1965, pp. 691-752.
1205. Simon, H., *Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur*, Leipzig, 1959.
1206. Slane, W. M. G. B. de, *Prolégomènes Historiques d'Ibn Khaldoun*, trad. francesa, 3 vols., París, 1863-1865; rep. G. Bouthoul, París, 1936.
1207. Ídem, *Ibn Khaldoun, Histoire des Berbères et des dynasties de l'Afrique septentrionel*, 4 vols., Argel, 1852-1856.
1208. Sobhí, *Les idées economiques d'Ibn Khaldoun*, Lyon, 1932.
1209. Ṣudqí, N., «Ibn Jaldūn awwal faylasūf 'arabī inḥāwil tafsīr al-ta'rīj māddīyan», (I. J. el primer filósofo árabe que intenta una interpretación materialista de la historia), pub. en *al-Ŷalīya*, El Cairo, 3 (1945), pp. 288 y ss.
1210. Tāhā Ḥusayn, *La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, París, 1917.
1211. Ṭanŷi, M. al, *al-Ta'rīf bi-Ibn Jaldūn* (autobiografía de Ibn Jaldūn), El Cairo, 1371/1951.
1212. Trabulsi, E., *Ibn Jaldūn. Introducción a la historia universal (al-Muqaddimah)*, int. y ed. revisada de la trad. española de J. Fares, México, 1977.
1213. Van den Bergh, S., *Esquisses des sciences mahometanes selon Ibn Khaldoun*, Leiden, 1912.

1214. Varios, *Maŷallat al-Ḥadīṯ*, Alepo, 1351/1932.
1215. Varios, *Ibn Jaldūn*, Casablanca, 1381/1962.
1216. Varios, *Ibn Jaldūn*, Actas del Congreso de El Cairo, 1381/1962.
1217. Varios, *Coloquio Ibn Jaldūn*, Rabat, 1399/1979.
1218. Villenoizy, C. de, «Un homme d'Etat: historien et philosophe du XIVème siècle», pub. en *La Nouvelle Revue*, París, 40 (1886), pp. 545-587.
1219. Von Kremer, *Ibn Haldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche*, Viena, 1878.
1220. Von Wesendonk, D. G., «Ibn Khaldun, ein arabischer Kulturhistoriker des XIV. Jahrhunderts», pub. en *Deutsche Randschau*, Berlín, 1923-1924.
1221. White, H., «Ibn Khaldun in world philosophy of history», pub. en *Comparative studies in Soc. and History*, La Haya, 29 (1959), pp. 110-125.
1222. Wolfson, H., «Ibn Khaldun. On attributes and predestination», pub. en *Speculum*, 34 (1959), pp. 585-597.
1223. Zmerlí, S., «La vie et l'oeuvre de Ibn Khaldoun», pub. en la *Revue Tunisienne*, 18 (1911), pp. 532-536.

Capítulo 2
LA GNOSOFÍA ORIENTAL DE LOS SIGLOS XIII AL XV

1. *El sincretismo esotérico šī'í*

El pensamiento islámico oriental está dominado a partir del siglo XIII por la estructuración gnosófica y esotérica de la filosofía realizada por Sohravardí e interpretada por Šahrazūrí, Ibn Kammuna y Quṭb al-Dīn Šīrāzí; en cuanto al kalām, quedó reducido a una escolástica teológica de ulemas y alfaquíes. El programa revivificador propuesto por al-Gazzālí apenas si aparece en algo más que en ciertos aspectos de la espiritualidad; en realidad, el pensamiento que daría nuevas alas al taṣawwuf oriental fue el de Ibn 'Arabí, debido sobre todo a la receptividad del movimiento šī'í respecto de cualquier forma de esoterismo.

La Šī'a, en virtud de su principio básico: la hermeneútica esotérica de la revelación, siempre estuvo abierta a la recepción asimiladora de todo pensamiento que pudiese ser formalizado esotéricamente. Así, antes de la recepción šī'í, el esoterismo alquímico de Ŷābir sólo se presentó en tres autores reconocibles: Mua'yya-l-Dīn Ḥusayn Tugrā'í, alquimista y poeta de Iṣpāhān, ejecutado en 515/1121; Muḥyí-l-Dīn Aḥmad Būní (muerto en 622/1225), a quien sus biógrafos atribuyen el estudio de doscientos escritos ŷābiríes; y el emir egipcio Aydamūr Ŷildakí (muerto lo más tarde en 762/1360), autor entre otras obras del *Libro de la prueba referente a los secretos de la Balanza*, en el cual las operaciones alquímicas son ya puro símbolo de la conversión transmutativa espiritual. A partir de este momento las citas o los comentarios aparecen en los ṣūfíes iraníes šī'íes o al menos penetrados por dicha ideología.

El principio que une tendencias tan aparentemente distintas es una espe-

cie de armonía preestablecida entre la espiritualidad ŝī'í, la gnosofía iluminativa de Sohravardí y sus sucesores, la espiritualidad ṣūfí y el esoterismo del sincretismo neoplatónico-científico. Incluso, si así lo queremos, la fama de impíos entre los sunníes, y el martirio, desde 'Alí b. Abí Ṭālib y Ḥusayn b. 'Alí hasta al-Ḥallāŷ y Sohravardí. El esfuerzo de este último al intentar la síntesis entre la filosofía y la mística, y la extraordinaria sistematización espiritual de Ibn 'Arabí, explican su éxito posterior. La vieja sabiduría divina (*ḥikmat al-ilāhīya*), la ciencia del ascenso místico y la gnosofía de la Ŝī'a (*al-'irfān al-ŝī'í*) se confunden, sobre todo a partir de Nāṣir al-Dīn Ṭūsí.

Nāṣir al-Dīn Ṭūsí (muerto en 672/1273) fue el sistematizador del segundo periodo de la Ŝī'a imāní. En su obra puede apreciarse la huella de sus conocimientos astronómico-astrológicos, matemáticos y teosóficos. Pero su labor es paralela a la realizada por los discípulos de Naŷm Kubrā, especialmente por Sa'd al-Dīn Hamūyí (muerto en 650/1252), que mantuvo una amplia relación con Ibn 'Arabí y fue la figura más importante de la mística ŝī'í del siglo XIII. Otro discípulo de Ibn 'Arabí, Kamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq Kāŝāní, escribió una obra muy importante para conocer la recepción del pensamiento del autor andalusí por la mística oriental: *Las interpretaciones* (al-Ta'wilāt), que puede ser considerada como un comentario místico alcoránico.

2. *El significado esotérico del Alcorán*

a) *El sentido del texto revelado*

Como en su lugar se dijo, el esoterismo ŝī'í se apoya en un ḥadīṯ imāmí que atribuye al Profeta el haber dicho que el Alcorán tiene un sentido exotérico y otro esotérico; a su vez el sentido esotérico tiene un significado también esotérico, y así hasta siete profundidades esotéricas. Este principio sería desarrollado dialécticamente por 'Alà Dawla Simnāní, como después se verá; pero tiene raíces más antiguas, como H. Corbin ha sostenido. De entre los elementos que prueban dicho arraigo destaca un comentario alcoránico persa anónimo estudiado por dicho investigador [1], cuya importancia reside en el esfuerzo hermeneútico-filosófico necesario para explicar en persa una interpretación esotérica del texto sagrado árabe.

Los pensadores iraníes utilizaron siempre el texto original del Alcorán y

---

[1] Es el tratado quince, fols. 209-211, del códice misceláneo de la biblioteca Ŝahid 'Alí 2703, descrito por Ritter en 1938; fue copiado el 731/1331 y aparece como anónimo.

casi siempre la lengua árabe para su análisis e interpretación; pero para la predicación y la enseñanza a los creyentes no arabófonos necesitaban traducir muchos de sus términos y, sobre todo, el modo como los interpretaban. Un pensador científico sabe que los textos sagrados están escritos en una lengua concreta y en un momento histórico determinado. El Alcorán es muy preciso en este punto y en él puede leerse:

«Este Alcorán me ha sido revelado para que por él os advierta a vosotros y a quienes alcance» (6, 19). «Te hemos revelado el Libro como aclaración de todo, como dirección y misericordia» (16, 89). «Es un Alcorán árabe, exento de recovecos» (39, 28). «¡Por el Libro claro! Hemos hecho de él un Alcorán árabe» (43, 2-3).

Sin embargo, los teólogos sunníes han reducido el sentido de dichas aleyas al someterlas a aquellas otras en que parece establecerse un paralelismo absoluto entre el Logos (el Alcorán eterno e increado) y el texto de la vulgata ʻuṯmānī:

«[...] El Alcorán árabe [...] está en la Escritura matriz» (43, 3-4); «contenido en un Libro escondido» (56, 78), «en una Tabla bien guardada» (85, 22).

Los ulemas šīʻíes no niegan dicho principio, pero siempre han sido menos conformistas con el sentido meramente textual. Todo ello ha influido en la presentación šīʻí de los problemas textuales y contextuales que podemos sintetizar del modo siguiente: 1.º ¿cuál es la significación del texto revelado en una lengua determinada y en un momento concreto respecto de la verdad eterna que revela?, 2.º ¿cómo puede distinguirse el tránsito del logos eterno a la locución humana?, y 3.º si el logos es eterno y sus acciones también, ¿qué sentido tiene llamarles sucesos?

Desde el punto de vista filológico, todo texto sagrado, como cualquier otro, está históricamente condicionado. Por tanto, el sentido natural y directo de dicho texto debe entenderse desde las circunstancias histórico-religiosas desde las que fue elaborado. Ahora bien, para el Islam esto nunca fue así; y concretamente para la Šīʻa el verdadero sentido del Alcorán no es el directo y literal; ¿cuál es entonces? El correspondiente al estado espiritual del intérprete. Si un filólogo aplica la técnica filológica científica a la exégesis del texto sagrado es porque dicho intérprete se encuentra en un grado de estado espiritual que sólo le permite comprender la letra del texto y no su espíritu. La significación válida será siempre la adecuada al estado espiritual del intérprete; pero ésto no impide que *secundum se* el sentido radical sea el más profundo de todos los sentidos. En cualquier caso, el texto es fiel a la verdad

eterna en él revelada; pero según la situación del intérprete, éste profundizará más o menos en ella. La adecuación radical es la final del último grado esotérico de lo esotérico.

Para la hermenéutica šī'í del comentario persa a que nos referimos, el segundo problema es un falso problema: el paso del logos eterno a la locución humana es obra del profeta. La crítica histórico-filológica explica la modalidad del tránsito mediante el análisis del condicionamiento físico (material y social) del mundo en que se mueve el profeta. Para la hermenéutica šī'í nada de eso tiene sentido; lo decisivo es el modo de la relación metafísica del profeta con el logos eterno como fuente de la revelación: quien determina es la fuente, la revelación, y no la situación del profeta; la psicología del profeta no depende de su situación respectiva del medio social, sino que pertenece por su propia naturaleza a la ciencia de la profetología. Esto tiene consecuencias muy importantes y eminentemente eficaces para la vida espiritual. Así, no hay lugar a un magisterio de ningún tipo; el sentido de los textos sagrados no depende de la autoridad de la comunidad, ni de los teólogos eminentes, ni aún de sabios y santos; pero esto mismo, lejos de debilitar la comunidad de los fieles, la acrecienta; pues todos y cada uno de ellos mantienen una intercomunicación, apoyada en la única autoridad del *Libro*, por medio del lazo de su peculiar e individual situación espiritual.

b) *La teoría de los dos tiempos*

Más difícil es la respuesta a la tercera de las cuestiones. En los propios textos sagrados hay expresiones que parecen tener un claro sentido temporal. ¿Cómo el Logos eterno ha podido decir desde siempre: «Oh, Profeta, lucha contra los impíos» (Alcorán, 9, 73) antes de que éstos existieran? El autor del comentario no roza siquiera la vieja querella de los posibles contingentes; resuelve el problema cortándolo y hablando de dos tiempos, a los que después Simnānī llamaría algo así como tiempo exterior (*zamān āfaqī*) y tiempo interior (*zamān anfusī*). El tiempo de la sucesión que aparece en los textos sagrados nada tiene que ver con el antes y el después; su sentido es estrictamente esotérico:

«Aquel que se haya levantado siquiera una vez por encima del mundo material, liberándose del estrecho desfiladero de las noches y de los días, para volverse decididamente hacia el mundo anímico, involucionando tiempo y lugar, aquél cobrará conciencia de que el mundo divino no encierra ni el antes, ni el después, ni el

ahora, ni ningún cambio o transformación de formas [...] Para el ser divino, el Alcorán es el Logos emitido por su propio soplo; y comprende la preternidad y la posteridad. No se trata, pues, de un acontecimiento nuevo que tendría lugar cuando por fin llegase aquel a quien se dirige.»

Aún así queda, empero, el paso de la revelación por el profeta. El autor del comentario parece depender de una tradición neoplatónica genérica, con expresiones que aparecían ya en los Ijwān al-ṣafā' y con el recurso a la especial interpretación šī'í del 'aql al-qudsí, inteligencia santa de Ibn Sīnā, que se consigue mediante la unión del entendimiento personal con el entendimiento agente, identificado con el Espíritu Santo, órgano activo de la revelación. El gran recurso para explicar las reiteradas complicaciones de esta concepción es la imagen del alma como espejo, que una vez y otra se vuelve hacia el mundo santo para recibir las esencias verdaderas que se muestran epifánicamente. Así, pues, el alma del profeta no ha hecho otra cosa que hacerse espejo en el cual lo invisible se ha realizado visiblemente.

La corporización visual constituye la letra de la revelación. Por tanto, ante ella hay que destruir el proceso mediante la situación espiritual que penetra en el sentido esotérico del texto literal; y si esta operación pasa por un ascenso de siete profundidades, es porque existen siete situaciones espirituales que son los peldaños de la ascensión al sentido originario del Logos eterno. El ta'wīl, por tanto, queda identificado en cierto modo con el mi'rāŷ, la ascensión extática de Muḥammad. Los sentidos de concéntrica profundidad del texto revelado se fijan por medio de una serie de parámetros espirituales que la Šī'a cree que ya están marcados por ciertas expresiones tomadas del Alcorán. Cada uno de estos parámetros indica un modo de significación que se adecúa con la índole del conocimiento de cada hombre o grupo humano. Por tanto, la hermenéutica es inseparable de la antroposofía.

c) *Las siete profundidades del Alcorán*

En cuanto a las siete profundidades o sentido esotérico del Alcorán, designan un número determinado de sentidos ocultos, de los cuales siete grupos de personas poseen su comprehensión, cada uno según su aptitud, su grado de preparación y la sutilidad de su contemplación. La primera profundidad corresponde a la expresión *wa-l-Qu'rāní dī-l-dikr* (Alcorán, 38, I), que pudiera traducirse algo así como «pues el Alcorán es [el Libro] de la llamada»; corresponde a los ascetas que han escuchado la llamada y se disponen a partir para la peregrinación mística; y muestran al Alcorán como un manual

de combate espiritual. La segunda corresponde a la expresión *Qu'rān karīm* (Alcorán, 56, 77), o sea: Alcorán augusto; corresponde a los ṣūfíes que, superado el camino ascético, van ascendiendo a las moradas, grados y escalas típicas del taṣawwuf; muestra al Alcorán como guía de la psicología mística. La tercera se adecua con la expresión alcoránica *Qu'rān ḥakīm* (Alcorán, 36, 2), Alcorán sabio, y es la correspondiente a los sabios (*aḥl al-ḥikma*) que alcanzan el conocimiento científico. Según Corbin, se trataría posiblemente de sabios como Ibn Sīnā en sus comentarios a algunas aleyas alcoránicas.

La cuarta se expresa mediante la designación *Qu'rān mubīn* (Alcorán, 15, 1), Alcorán claro, y correspondería a los gnósofos (*'ārif*), que alcanzan a los secretos divinos; lo conocido, según Corbin, podrían ser los comentarios alcoránicos místicos del tipo de Ibn 'Arabí y sus discípulos. La quinta se corresponde con la designación *Qu'rān maŷīd* (Alcorán, 85, 21), Alcorán glorioso, y sería propia de los amantes místicos (*'uŝŝāq*) o fieles del amor; Corbin piensa que, aunque este grado pudiera atribuirse a al-Ḥallāŷ, Sohravardí, Ibn 'Arabí y tantos otros, acaso el autor anónimo se refiera a Rūzbihān. La sexta se expresa por la calificación de *Qu'rān 'azīz* (Alcorán, 41, 41), Alcorán excelente, y correspondería a los que alcanzan la unión extática (muwaḥḥidūn = unitivos), a los que se les ha dado la transparencia del espejo, para así servir de medio teofánico.

Finalmente, la séptima y última profundidad se expresa por la designación *Qu'rān 'azīm* (Alcorán, 15, 87), Alcorán sublime; corresponde a la unión extática permanente en la cual el hombre, al conocer plenamente a su Señor, se conoce realmente a sí mismo y los demás conocen en él a Dios. «Quien me ha conocido, ha conocido a Dios», posible eco del conocido texto de San Juan (14, 7 y 19). En este caso, y dentro del pensamiento de la Ŝī'a, este estado sólo correspondería directamente al imām como Adán celeste e indirectamente a aquellas almas místicas que como espejo lo recibieran.

3. *'Alà al-Dawla Simnāní*

a) *Hermenéutica alcoránica y fisiología del espíritu*

El comentario alcoránico analizado muestra una debilidad dialéctica y doctrinal considerable. Si en el caso de la solución de problemas mediante su destrucción tiene la justificación de ser uno de los métodos tradicionales del imāmismo, desde sus orígenes a nuestros días, en lo que se refiere a la caracterización de los siete sentidos esotéricos y a la adscripción a ellos de los hombres de vida espiritual, las reiteraciones, vaguedades y posible inclusión

en dos o más profundidades de un mismo pensador no tienen justificación. Colocar a Ibn Sīnā en un grado mayor de ascensión mística que a ciertos grupos ṣūfíes es harto aventurado; figuras como al-Ḥallāŷ e Ibn 'Arabí podrían ubicarse en tres o más profundidades. A ello se agrega el no añadir apenas nada al proceso psíquico del ascenso místico, escribiendo un siglo después de Ibn 'Arabí.

El pensamiento de Simnāmí [2], por el contrario, encierra una hermenéutica de extraordinaria profundidad mística, matizada con una radical interiorización de los textos alcoránicos. La doctrina de la mística šī'í, caracterizada por el paralelismo entre los grados de significación esotérica y el modo y nivel de comprehensión espiritual del creyente, se estructura en Simnānī de un cuádruple modo: 1.º mediante su paralelismo con los fenómenos esplendorosos de luces coloreadas percibidos en la visión extática, 2.º por su comparación con el sentido de la sucesión de los profetas, que es vista también desde la vertiente de la vida interior, 3.º por el estudio de los siete órganos de la fisiología sutil del hombre espiritual, y 4.º mediante el análisis de los influjos cósmicos que constituyen cada una de estas siete profundidades.

Corbin ha sintetizado en expresivos esquemas la complejidad de esta concepción, cuyo punto de partida arranca del siguiente cuadro:

Organo sutil	*Profeta que le corresponde*	*Color que lo representa*
Laṭīfa qālabīya	El Adán de tu ser	Gris humo
Laṭīfa nafsīya	El Noé de tu ser	Azul
Laṭīfa qalbīya	El Abraham de tu ser	Rojo
Laṭīfa sirrīya	El Moisés de tu ser	Blanco
Laṭīfa rūḥīya	El David de tu ser	Amarillo
Laṭīfa jafīya	El Jesús de tu ser	Luz negra
Laṭīfa ḥaqīqīya	El Muḥammad de tu ser	Verde esmeralda

[2] 'Alà al-Dawla Simnānī (659/1261-736/1336) perteneció a una familia noble de Simnān, ciudad situada doscientos kilómetros al este de Teherán. A los quince años entró al servicio de Argūn, soberano mogol del Irán. Cuando tenía veinticuatro años sufrió una crisis espiritual que le apartó de las tareas mundanas. Tras una estancia en Bagdad, durante la cual debió recibir su formación, volvió a Simnān donde enseñó y murió. Sus obras permanecían inéditas, pero Corbin ha estudiado y resumido el *Tafsīr* alcoránico de Simnānī contenido en el manuscrito misceláneo 1047 de la Biblioteca Nacional Ferdawsí de Teherán. Según Sayyid Muẓaffar Ṣadr, que publicó una biografía nada crítica de Simnānī, éste sigue la línea espiritual del ṣūfí del Jwārizm, Naŷm al-Dīn Kubrā (muerto en 618/1221) y de Sohravardí. El texto analizado por Corbin muestra una formación mucho más amplia y disciplinada que la del comentario alcoránico anónimo antes considerado. Conoce algunos problemas de la teología cristiana, como la idea del paráclito y los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación, incluidos algunos aspectos terminológicos notables: etimología de Emmanuel, connotaciones de las tres personas divinas, unión hipostática e incluso el concepto de consustancialidad, dando una traducción correcta de la expresión del símbolo: *Ibn ŷawhar Abí-hí.* También

Lo mismo que existe una fisiología del cuerpo hay otra del alma dotada de órganos específicos. El primero es la forma sutil del cuerpo humano; al representar la condición humana se simboliza en Adán. El segundo es el alma sensitiva vital; su símbolo es el profeta Noé. El tercero es el corazón en sentido espiritual; se simboliza en Abraham, inicio de la revelación, como el corazón es el principio del ascenso místico. El cuarto representa el secreto íntimo (*sirr*) y es el órgano del coloquio íntimo; de aquí que su profeta sea Moisés. El quinto es el alma en su sentido pneumático (*rūḥ*) o estrictamente espiritual, por lo cual es lugarteniente (*jalīfa*) de la divinidad y como tal se representa por el rey David. El sexto es el centro del misterio que recibe la asistencia del Espíritu Santo y permite el acceso al estado de profeta-*nabí*; por ello es el Jesús de tu ser, el anunciador del nombre y de la venida del paráclito que es el profeta definitivo. El septimo y último órgano es el centro divinal del ser humano o Muḥammad de tu ser. A cada uno de los *laṭā'if* corresponde una revelación diferente con un sentido estructuralmente místico.

Esto le sirve a Simnānī para explicar el ascenso místico, pero también para intentar una curiosa explicación del error cristiano. Simnānī viene a reconocer que el dogma de la filiación divina de 'Īsà b. Maryam tiene un profundo sentido místico; pero lo limita al de la expresión «yo soy Dios» de al-Ḥallāŷ. Lo que sucede es que los cristianos hemos entendido materialmente la teofanía de María. Realmente el Espíritu Santo se mostró bajo la forma de Gabriel a María e insufló en ésta el espíritu que hace de Jesús el espíritu de Dios (*rūḥ Allāh*). Pero esto no lo han percibido los cristianos como arcano. La insuflación del espíritu es el misterio del conocimiento espiritual y no la materialización del Dios único en la tierra. Para no romper el sentido del Dios único, los cristianos han introducido las relaciones personales trinitarias, confundiendo los intermediarios del conocimiento, la voluntad y el poder con la esencia del Creador, la esencia del Hijo y la esencia del Espíritu Santo porque no han visto la realidad en el órgano sutil del arcano.

La doctrina de los órganos sutiles se completa con otras dos: el cuerpo espiritual y el espejo. La primera sirve para explicar la conversión esencial del hombre en Dios, tan cara a los místicos islámicos. La segunda la utiliza, como toda la Ŝī'a, para mantener la tesis de que el ser sólo pertenece a Dios, sin por ello caer en el panteísmo monista.

Por otra parte, y posiblemente por la no afiliación literal de Simnānī al imāmismo, aunque fuese ŝī'í, tiene que hacerse la pregunta de la posibilidad

---

conoce las interpretaciones jacobita, melkita y nestoriana del problema de la divinidad y humanidad de Cristo. En cuanto al pensamiento islámico, no se sale del marco neoplatónico de la Ŝī'a, visto fundamentalmente desde Sohravardí, del que deben proceder las referencias avicenianas; y dadas las semejanzas, no debe rechazarse un conocimiento de Ibn 'Arabí.

y sentido de una walāya espiritual que no exigiese la remisión a la walāyat imāmí. Para acometer este problema se refiere a una octava y poco aclarada *laṭīfa ŷabrā'īlīya*, que sería el ángel Gabriel de tu ser, o sea: el ángel entendimiento agente de la gnosofía išrāqí. Este Gabriel es el ángel de la hermenéutica. Por tanto, cabe la posibilidad de una espiritualidad directa gracias a este maestro invisible (*ustāḏ gaybí*), que al mostrar al místico el sentido esotérico del Alcorán le lleva a la realización interior personal del profetismo.

El sentido sutil y cuasi divino del ser de los espirituales es el horizonte supremo al que deben encaminarse los hombres. Nuestra realidad esencial no puede ir más allá; el que la alcanza es el muḥammadí auténtico. La hermenéutica, pues, está ligada a la antroposofía a través del cuerpo sutil estructurado por los órganos sutiles; y la podemos resumir en cuatro modos del Alcorán. El primer modo es el grado inferior representado por la apariencia literal exotérica (*ẓāhir*); la interpretación de este modo exotérico corresponde a la función vicarial del jalīfa. El segundo modo corresponde al Alcorán glorioso (*Qu'rān maŷīd*), que comprende el sentido esotérico captable según el grado de desarrollo de los órganos sutiles del hombre espiritual. El tercer modo se expresa mediante el Alcorán augusto (*Qu'rān karīm*), que permite el conocimiento de su estado dentro del mundo de los atributos divinos y las inteligencias angélicas y por medio del órgano *laṭīfat al-ḥaqīqīya* (órgano de la esencia verdadera) simbolizado por el Muḥammad de tu ser. Finalmente, el cuarto y más elevado modo se corresponde con el Alcorán sublime (*Qu'rān 'aẓīm*), que está encerrado en el arquetipo eterno o madre del Libro y constituye el Oriente definitivo. Alcanzado este límite puede comprenderse el sentido del maestro interior invisible, donador de la hermenéutica definitiva para la inspiración extática, que de este modo realiza la función y posee el carisma hermenéutico del imām.

El sentido íntimo del Libro revelado se escalona en una línea de ascenso hacia lo más hondo de su significación. Sus modos están en relación con las funciones que Simnānī atribuye a la categoría ideal del imām: jilāfa, walāya y waṣīya. El primero o vicariato temporal representa el gobierno de los asuntos temporales de la comunidad; el segundo, el sacerdocio espiritual o guía del fiel; el tercero, la herencia espiritual. Estos tres modos sólo se han dado históricamente en un califa, el cuarto de los rāšidūn y primer imām, 'Alí b. Abí Ṭālib; y se dará de nuevo en la consumación de los tiempos en el imām esperado o mahdí.

Ahora bien, esperar la venida del mahdí pasivamente es una actitud ignorante y perezosa; el místico tiene el deber de realizar en sí mismo dicha venida, venciendo en sí las fuerzas del Anticristo (*daŷŷāl*) que existe dentro del hombre, mediante la aparición del mahdí de tu ser. Quien alcanza este

grado acumula en sí la luz del imāmato y la luz de la profecía; y su yo teofánico se convierte en espejo de la divinidad y es el bien amado de Dios; porque lo que Dios ve en ese espejo no es nada distinto de lo que Él es en sí mismo.

b) *Microcosmos humano y cosmología universal*

La anterior concepción es posible porque el hombre es un reducido y complejo mundo: un microcosmos compuesto de tres cuerpos: 1.º el terrestre material perecedero, 2.º el de gozo imperecedero, y 3.º el de resurrección. El primero se forma mediante la atracción de la partícula inicial sobre los elementos materiales terrenales, que son necesarios para el desarrollo humano; el segundo, mediante la atracción del alma, que rije al cuerpo material, sobre las materias sutiles del mundo elemental; finalmente, el día de la gran resurrección, el espíritu atraerá los átomos dispersos del desaparecido cuerpo. En el cuerpo de la inmortalidad los órganos sutiles se constituyen en profetas de su ser.

¿Qué es lo que en esencia consigue el microcosmos humano ascendiendo en la escala de la interiorización esotérica?: la última concepción de la suprema realidad o realidades metafísicas primeras, a las que llama *awwalīyāt.* De acuerdo con la tradicional concepción neoplatónica, más allá del uno primero y del primer intelecto, se encuentra el uno absoluto, que es por su propia esencia el único solitario (*al-aḥad*), al que sólo se puede llegar por la luz del nicho de la profecía. Corbin ha sintetizado las relaciones cosmometafísicas en el esquema de la página siguiente.

El uno absoluto se manifiesta por medio de atributos esenciales (ser, vida y luz), lo que constituye el primer descenso. El segundo se realiza por los atributos inmanentes de la vida, por los cuales es el primer conocedor, el primer conocido y la alegría de ser conocido. El ser divino presenta cuatro dimensiones de inteligibilidad: el conocimiento que el ser divino tiene de su ser por el que recibe el nombre de viviente; el conocimiento de su perfección, el oyente; el conocimiento de su belleza, el vidente; y el conocimiento del secreto de su glorificación, el hablante (logos). El tercer descenso es el movimiento en que los estados divinos se convierten en operaciones o teofanías; por eso se les designa como atributos lumínicos.

La teofanía tiene también cuatro dimensiones de inteligibilidad: se conoce a sí misma (conocimiento), conoce lo otro (voluntad), es conocida por sí misma (poder), y es conocida por otro (sabiduría). Por el primer conocimiento separa al mundo creado de la multiplicidad. El primer paso

	Color de la luz	Tipo espiritual	Profeta	Órgano sutil		Fuentes del influjo constitutivo predominante	Fuentes del influjo constitutivo secundario
7	VERDE ESMERALDA	Sello de la Profecía	Muḥammad	*Laṭīfa haqīqīya* C. Estado final (Divinal)	C	1. Las cuatro «sustancialidades» 2. Las cuatro «realidades primeras» 3. La luz 4. La vida 5. El ser	Todos en proporción igual por la inteligencia
		Profeta enviado *(rasūl)* con Libro nuevo		B. Estado intermedio	B	1. Las cuatro «sustancialidades» 2. Las cuatro «realidades primeras» 3. La luz 4. La vida	El ser del primer descenso por la inteligencia
		Profeta enviado sin Libro		A. Estado inicial	A	1. Las cuatro «sustancialidades» 2. Las cuatro «realidades primeras» 3. La luz	La vida del segundo descenso por la inteligencia
6	NEGRO LUMINOSO	Profeta *(nabī)*	Jesús	*Laṭīfa jafiyīys* (Arcano)		1. Las cuatro «sustancialidades» 2. Las cuatro «realidades primeras» 3. El *Cálamo*	La luz del tercer descenso por la inteligencia
5	AMARILLO	Guía Espiritual	David	*Laṭīfa rūhīya* (Espíritu)		1. Las cuatro «sustancialidades» 2. Las *Tinta* lumínica 3. El *Tintero* lumínico	El *Cálamo* santo
4	BLANCO	Creyente perfecto *(Mu'mīn)*	Moisés	*Laṭīfa sirrīy* (Secreto)		1. Las cuatro «sustancialidades» 2. La *Tinta* lumínica	El *Tintero* (espíritu santo muḥammadī)
3	ROJO	Creyente *(Muslim)*	Abraham	*Laṭīfa qalbīya* (Corazón)		1. Las cuatro «sustancialidades» 2. La Inteligencia	La *Tinta* lumínica (luz muḥammadī)
2	AZUL	Hombre cultivado	Noé	*Laṭīfa nafsīya* (Alma vital)		1. Esfera de las Esferas 2. Alma del Mundo	La inteligencia
1 A	GRIS HUMO	Hombre primitivo	Adán	*Laṭīfa qālabiya* (Corporal)		1. Esfera de las Esferas	Alma del Mundo D

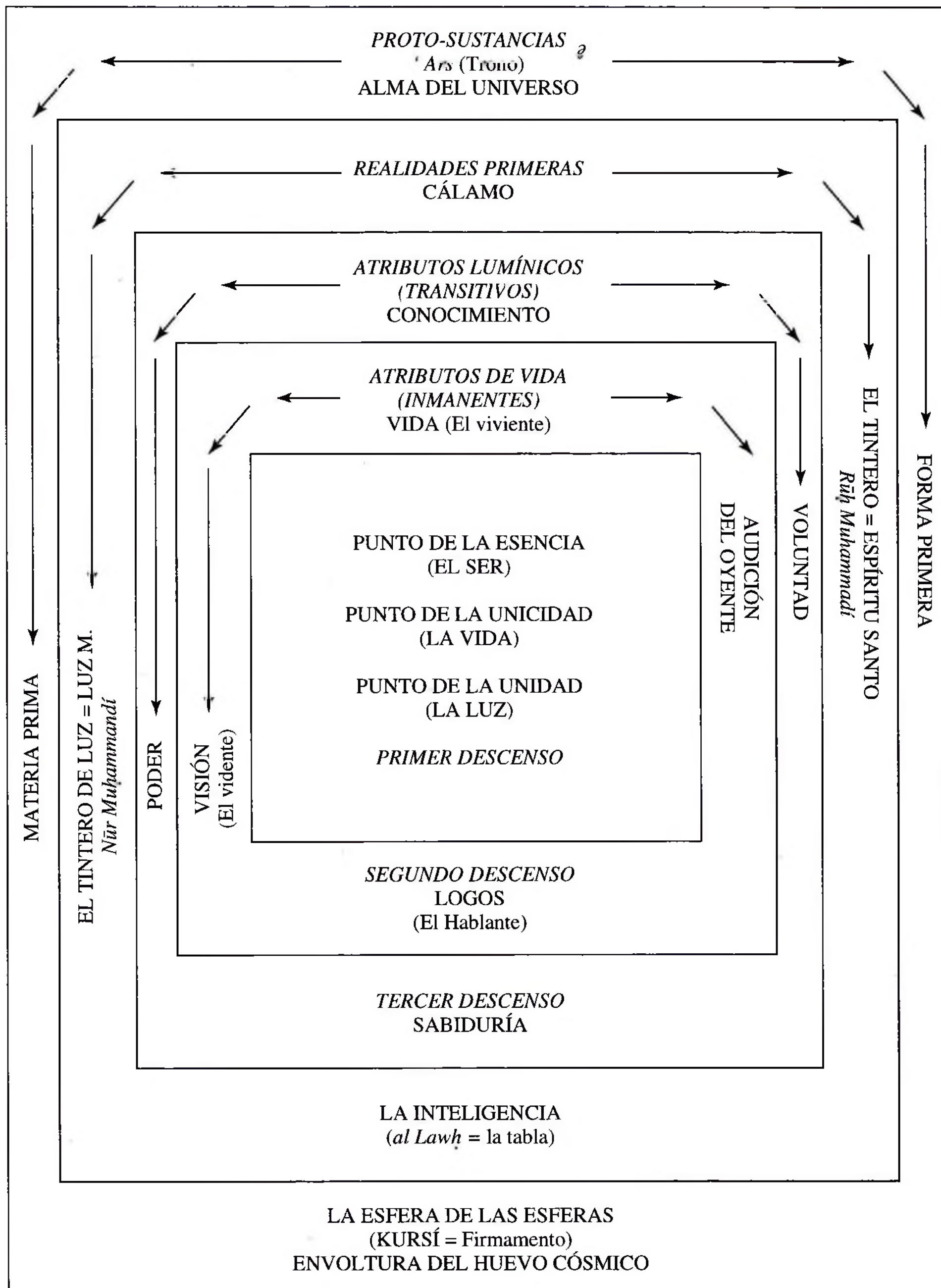
COSMOLOGÍA UNIVERSAL SEGÚN 'ALA AL-DAWLA SIMNĀNĪ

creador o realidad primera lo representan: el cálamo, el tintero, que es el espíritu (rūḥ), la tinta, que es la luz (nūr), y la tableta, que es la inteligencia ('aql = noûs). El cálamo manifiesta el conocimiento; el tintero, la voluntad; la tinta, el poder; la tableta, la sabiduría. Finalmente, la inteligencia produce las formas epifánicas o sustanciales (*ŷawharīyāt*), que son las protosustancias de la cosmogonía visible.

En el desarrollo de sus ideas, Simnānī parece seguir el modelo de Sohravardí de origen aviceniano, aunque introduce pequeñas modificaciones. La inteligencia, en su primera intelección, entiende a quien le debe el ser y da origen a la sustancialidad del alma del mundo; por intermedio del cálamo emite esta alma; por una segunda intelección contempla su ser y emite la forma primera; por la tercera, la materia prima, al concebir su indigencia; finalmente, por «consociación», produce el primer cuerpo, correspondiente al primer cielo o cuerpo de la materia no corruptible. Así, la esfera de las esferas o primer cielo es el primer cuerpo en el descenso del ser y el noveno en el ascenso, formando algo así como el cascarón del huevo cósmico que contiene todo nuestro mundo, con los cuatro elementos y las cuatro cualidades elementales.

El orden del desarrollo cosmológico se ordena en tres grupos: a) grupo de las realidades esenciales simples (las cuatro realidades primeras), b) grupo de las realidades relativamente simples (las cuatro sustancialidades), y c) grupo de los compuestos, que pueden serlo de sustancias celestes sutiles invisibles (ángeles motores de los cielos) y visibles (astros), o de compuestos elementales. Estos últimos pueden estar formados por un solo elemento o por los cuatro, como en el caso de los entes terrestres. La aglomeración con sólo el fuego produce los genios (*ŷinn*); con la tierra, el reino mineral y el vegetal; mediante el influjo del cielo de las estrellas fijas y de la esfera de las esferas, el reino animal; y bajo el influjo de las fuentes, más allá de la esfera de las esferas, el hombre.

En el hombre los órganos sutiles (*laṭā'if*) se producen por un complejo sistema en el que intervienen un influjo constitutivo predominante y otro constitutivo secundario. Su complejidad, bien que extraordinaria, representa una variante mística del sistema aviceniano estructurado por Sohravardí y queda perfectamente recogido en el cuadro de la página siguiente tomado del estudio del profesor Corbin, en el que sólo he introducido un cambio: colocar la columna de los órganos sutiles junto a las fuentes de las influencias constitutivas para que se aprecie mejor la relación.


PROTO-SUSTANCIAS
'Arš (Trono)
ALMA DEL UNIVERSO
REALIDADES PRIMERAS
CÁLAMO
ATRIBUTOS LUMÍNICOS
(TRANSITIVOS)
CONOCIMIENTO
ATRIBUTOS DE VIDA
(INMANENTES)
VIDA (El viviente)
PUNTO DE LA ESENCIA
(EL SER)
PUNTO DE LA UNICIDAD
(LA VIDA)
PUNTO DE LA UNIDAD
(LA LUZ)
PRIMER DESCENSO
SEGUNDO DESCENSO
LOGOS
(El Hablante)
TERCER DESCENSO
SABIDURÍA
LA INTELIGENCIA
(al Lawḥ = la tabla)
LA ESFERA DE LAS ESFERAS
(KURSÍ = Firmamento)
ENVOLTURA DEL HUEVO CÓSMICO
MATERIA PRIMA
EL TINTERO DE LUZ = LUZ M.
Nūr Muḥammadī
PODER
VISIÓN
(El vidente)
AUDICIÓN
DEL OYENTE
VOLUNTAD
EL TINTERO = ESPÍRITU SANTO
Rūḥ Muḥammadī
FORMA PRIMERA

4. *Ḥaydar Āmolí*

a) *El sentido de la gnosofía*

La obra de Ḥaydar Āmolí [3] encierra una gran importancia, tanto por representar el eslabón entre el pensamiento iraní de los siglos XII y XIII y el renacimiento ṣafaví de los siglos XVI y XVII como para comprender las interrelaciones entre la espiritualidad ŝī'í y la ṣūfí. Su propia obra demuestra que dicho problema se presentaba con una realidad insoslayable. Por esto en sus escritos lo afronta inmediatamente. Su respuesta es obvia: la Ŝī'a es el esoterismo del Islam, su auténtico sentido. Por tanto, la raíz de todo auténtico pensamiento y de toda vida espiritual hay que buscarla en el movimiento ŝī'í,

[3] Sayyid Ḥaydar b. 'Alí b. Ḥaydar 'Ubaydí Ḥusayní Āmolí (720/1320 a alrededor de 787/1385) procedía de una noble familia que se consideraba descendiente del grupo ḥusayní. Su biografía puede reconstruirse bastante bien gracias a dos relatos autobiográficos: el que inicia su obra *Tafsīr 'irfānī* y el que aparece en el prólogo del *Naṣṣ al-nuṣūṣ*. Estudió en Āmol, Astarābād, en el Jorasān, y más tarde en Iṣpāhān, en especial las ciencias filosóficas y teológicas. Hasta los treinta años llevó una vida brillante, llegando a ser ministro del soberano del Ṭabaristān, Fajr al-Dīn Dawla Ḥasan, de la dinastía Bāwandiyān, que reinó en el Ṭabaristān durante siete siglos (45/665 a 750/1349) y cuyo origen Ḥaydar Āmolí remonta hasta la dinastía sasánida.

Cuando tenía treinta años experimentó una crisis espiritual que le condujo a la renuncia a su carrera política y a sus ambiciones mundanas. Abandonó posición y bienes; se vistió la jirqa ṣūfí e hizo la peregrinación a los Santos Lugares de la Ŝī'a en Iraq, y a Jerusalén, Medina y La Meca. De vuelta al Iraq, pasó allí el resto de su vida escribiendo sus memorias y obras extensas. En Bagdad estudió con el ŝayj Mawlānā' Nāṣir al-Dīn Kāŝānī (muerto en 755/1354) y con Fajr al-Muḥaqqīn (682/1283 a 771/1370), hijo de 'Allāma Ḥillí (648/1250 a 726/1325), que había sido discípulo de Nāṣir al-Dīn Ṭūsí y de Kātibí Qazwīní. Fajr al-Muḥaqqiqīn le concedió la iŷāza el año 761/1359-60.

Su obra escrita fue muy extensa: treinta y cuatro obras, según su autobiografía; sus biógrafos agregan tres o cuatro títulos más. De todas estas obras sólo se conservan manuscritos de poco más de media docena. Los manuscritos de seis de sus obras, estudiados por Corbin, en caso de ser editados en volúmenes en octavo, ocuparían unos veinte tomos. De ellas deben citarse las cuatro principales:

Ŷāmi' al-aṣrār wa manba'al-anwār (Compendio de los secretos [esotéricos] y fuentes de las luces), ed. por Corbin y O. Yaḥyà en el vol. *La philosophie shi'ite*. I. Teherán-París, 1966.

Fī ma'rifat al-wuŷūd (Acerca del conocimiento del ser), ed. por H. Corbin y O. Yaḥyà, *op. cit.*, ed. cit., II.

Tafsīr 'irfānī (Comentario místico [del Alcorán]), mss. en Naŷaf y Qomm, estudiados por Corbin. Según el testimonio de su autor, a esta obra en siete volúmenes le dio el título de *al-Muḥīṭ al-a'ẓam wa-l-ṭawd al-aŝamm fī ta'wīl Kitāb Allāh al-'azīz al-muḥkam*: El supremo océano y la montaña cumbre acerca de la hermenéutica del precioso e inquebrantable Libro de Dios. «Este comentario —escribe— es para nosotros como el Fuṣūṣ al-ḥikam para el ŝayj Muḥy-l-Dīn b. 'Arabí y como el Alcorán para el Profeta.»

Naṣṣ al-nuṣūṣ fī tafsīr al-Fuṣūṣ al-ḥikam (Texto de los textos en comentario al Fuṣūṣ al-ḥikam [de Ibn 'Arabí].

en la doctrina de los santos imāmes. Así, al igual que aquellos hombres de la Šīʿa que se limitan a una religiosidad literal, exotérica, no son auténticos šīʿíes, del mismo modo los ṣūfíes que piensan y viven el esoterismo espiritual deben ser considerados como legítimos miembros de la Šīʿa. «Los ṣūfíes son aquellos a los que puede volver el nombre de Šīʿa verdadera y fieles de corazón probado» (*šīʿat al-ḥaqīqīya wa-l-muʾmin mumtaḥan*); solamente que han olvidado sus raíces originales, mutilando su pensamiento al prescindir de la imāmología. Su intención, por tanto, consistirá en destruir dialécticamente esta situación, demostrando el error de los šīʿíes que combaten al taṣawwuf y de los ṣūfíes que han perdido la conciencia de su origen y menosprecian u olvidan la imāmología.

b) *La interpretación del misticismo de Ibn ʿArabí*

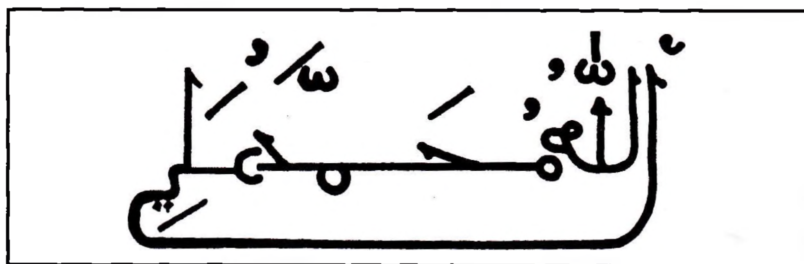
La base doctrinal de la reducción de la espiritualidad del taṣawwuf al esoterismo imāmí la encuentra Ḥaydar Āmolí en el peculiar modo como asimila e interpreta el pensamiento de Ibn ʿArabí. Sin duda alguna, el pensador oriental es un buen conocedor de Ibn ʿArabí; el lector no arabista puede advertirlo comparando los textos del *Fuṣūṣ* de Ibn ʿArabí, traducidos al castellano por Asín Palacios, con los de Ḥaydar Āmolí, vertidos al francés por Corbin. El primer apoyo de su interpretación es correcto: la doctrina del *Fuṣūṣ* de Ibn ʿArabí es perfectamente adecuable al esoterismo imāmí, porque le fue comunicada por el profeta Muḥammad en las famosas revelaciones mequíes y medineses del místico andalusí; por su parte, la doctrina de los santos imāmes procede del Profeta por medio de Fāṭima y del primer imām, ʿAlí b. Abí Ṭālib. El segundo apoyo no tiene una base histórica cierta: la creencia en el origen šīʿí de todo el movimiento ṣūfí. Realizada esta asimilación, Ḥaydar Āmolí se encuentra con un grave problema que no oculta: como buen šīʿí cree firmemente que el sello de la walāya, el esoterismo de la profecía, pertenece al imāmato muḥammadiano duodecimano; luego el primer imām ʿAlí b. Abí Ṭālib es el sello de la walāya universal y el imām XII ocultado es el sello de la walāya mahometana. Por tanto, tiene que rechazar la concepción de Ibn ʿArabí que había puesto tal sello en el profeta ʿĪsà b. Maryam, Jesús de Nazaret.

c) *Las visiones extáticas*

Como en el caso de Ibn ʿArabí, el pensamiento de Ḥaydar Āmolí está acompañado de importantes visiones extáticas, cuyo valor consiste en ser

una prueba perceptiva directa del conocimiento espiritual. Las visiones de Ḥaydar Āmolí son tres: la primera le fue concedida en Bagdad el año 755/1354; la segunda, en el Jorasān, siete años después; la tercera, en época no datada, en la ciudad de Karbalā', en el santuario del príncipe de los mártires, el imām Ḥusayn b. 'Alí. En la primera vio en el cielo una figura cuadrada con catorce círculos tangentes exterior o interiormente, cada uno de los cuales tenía inscritos los nombres de los «catorce inmaculados» (Muḥammad, Fāṭima y los doce imāmes); los círculos eran de azul lapizlázuli y los nombres en oro rojo. En el texto del gran círculo interior (la visión fue tan fuerte que Ḥaydar Āmolí la reprodujo en la introducción a su comentario al *Fuṣūṣ*), se leía que dicho carisma era un testimonio contra la concepción de Ibn 'Arabí que había hecho de Jesús el sello de la walāya. Por tanto, dicha visión tenía por objeto refutar con tan fácil argumento la doctrina del místico andalusí.

La segunda visión (748/1347) la recibió mirando al cielo, en el que vio un rectángulo de lapizlázuli de diez por cuatro codos, en el cual aparecían tres nombres: Allāh, Muḥammad y 'Alí. Esta vez no fijó la figura por escrito, pero dice que el rasgo final de la última letra del nombre 'Alí (en árabe *yā'*) se prolonga hacia abajo hasta formar la primera letra del nombre de Allāh (*alīf*). Por otra parte, la primera letra del nombre de Muḥammad (*mīn*) se corresponde con la última letra del nombre de Allāh (*hā'*), y la primera letra del nombre de 'Alí (*'ayn*) con la última letra del nombre de Muḥammad (*dāl*). Como el texto dice que los nombres de 'Alí y Allāh constituyen una sola forma y el término corresponder no es claro, apoyándome en las decoraciones caligráficas alcoránicas me atrevo a sugerir la siguiente figura:



Quien conozca la caligrafía decorativa islámica acaso no encuentre demasiado desacertada mi interpretación. El simbolismo de la figura es el siguiente: los tres nombres indican la verdad esencial muḥammadiana eterna, que se revela como Allāh, se manifiesta exotéricamente en Muḥammad y se interpreta esotéricamente en 'Alí. Por tanto, la walāya está religada directamente a Dios.

La tercera visión, también en el cielo, consiste en cinco tabletas de esmeraldas en las que están inscritos en letras de luz blanca los nombres de cada uno de los cinco benditos: Muḥammad, 'Alí, Fāṭima, Ḥasan y Ḥusayn. Una voz le dijo: «Éstos son los verbos por los cuales Dios volvió a Adán y aceptó su arrepentimiento y por ellos Dios acogerá tu propia vuelta a Él.» Aparte de reconocer a Ḥaydar Āmolí como «uno de los del número de aquellos que son para Dios objeto de su amor», la visión apoya la concepción imāmí esotérica. La confesión de la fe islámica, *sólo hay un Dios*, debe interpretarse como el reconocimiento de la unicidad divina y la multiplicidad de las criaturas; el fiel puede consagrarse a meditar sobre Dios y descender a las cosas, o sobre las criaturas y elevarse a Dios. Pero para el pensamiento imāmí propiamente hablando sólo existe Dios, por lo que únicamente puede comprenderse de modo esotérico, no dialécticamente, para llegar a alcanzar la fórmula *laysa fī-l-wuŷūd siwà Allāh*: sólo Dios es ser.

5. *Ṣā'in al-Dīn 'Alí Turka Iṣpahānī*

La situación del pensamiento iraní en la primera mitad del siglo XV no parece aportar ninguna especial novedad respecto al siglo XIV. Continúa la síntesis espiritual del sincretismo aviceniano e iluminativo de Sohravardí con el misticismo de la Šī'a influida por Ibn 'Arabí. Gracias a los estudios de Corbin podemos reconocerlo en la figura de Ṣā'in al-Dīn 'Alí Turka Iṣpahānī (muerto en 830/1427) [4].

En la *Risala de la explosión de la luna*, su autor comenta la tradición de los siete sentidos esotéricos del Alcorán. Lo más importante de ella es el estudiar siete tipos de conciencia intelectual, que corresponden a cada uno de los siete sentidos del texto alcoránico, incluyendo dos grupos exotéricos: juristas y tradicionistas; después distingue entre filósofos peripatéticos y neoplatónicos; los ṣūfíes forman un solo grupo, como en Ibn 'Arabí; y la serie

[4] Ṣā'in al-Dīn 'Alí Turka Iṣpahānī perteneció a una distinguida familia šī'í originaria del Turkmenistán; varios de sus miembros aparecen en los repertorios de los siglos XIV al XV. Su abuelo, Ṣadr al-Dīn Abū Muḥammad Turka Juŷandí Iṣpahānī, vivió en el siglo XIV y fue un pensador místico, autor del tratado *Tawḥīd al-qawā'id fī-l-wuŷūd al-muṭlāq*, Monoteísmo conductor hacia el Ser absoluto (ed. litográfica, Teherán, 1316/1898), que fue utilizado por Ḥaydar Āmolí. Su nieto, nuestro autor, vivió en tiempos de Šāhrūj, hijo de Tamerlán, y padeció diversas desgracias, al parecer por sus ideas šī'íes. Según sus biógrafos escribió tratados sobre la ciencia de las letras y los secretos de la oración; y comentó el *Fuṣūṣ al-ḥikam* de Ibn 'Arabí y el *Golšan-i Rāz* de Maḥmūd Šabistarí. Corbin ha estudiado un opúsculo en persa titulado *Risāla-ye šaqq-e qamar* (ms. misceláneo del Dep. de mass. iranios núm. 29, pp. 28-39).

culmina con los dos últimos altos rangos: los cabalistas y la Šī'a, grupos a los que él pertenecía.

a) *Exotéricos y esotéricos de la sabiduría divina*

Los primeros exotéricos son los guardianes del texto literal de la ley o alfaquíes (*fuqahā'*) y de la tradición o tradicionistas; los segundos exotéricos son los pensadores del Islam (*ḥukamā'-ye Islām*) y los teólogos especulativos que han sobrepasado el literalismo de alfaquíes y tradicionistas, pero que no van más allá de una cierta conciencia intelectual, que les permite argumentar y defender su sistema tradicional de hermenéutica. Los esotéricos se inician con los peripatéticos, cuyo maestro es Aristóteles; su jefe principal en el Islam es *al-Šayj al-Ra'īs*, Avicena; su pensamiento se caracteriza por pasar del mundo exterior al mundo interior del alma. Del pensamiento aviceniano, Sā'in Iṣpahānī aprovecha la doctrina del entendimiento. A cada realidad sensible pertenece una realidad invisible, que es la inteligencia del círculo astral correspondiente. A la Luna corresponde el entendimiento agente, con el que debe unirse el hombre espiritual, alcanzando la disposición de la unión o entendimiento hábito, hasta llegar al entendimiento adquirido. Pero, como era de esperar, Sā'in Iṣpahānī piensa que dichos pensadores se han quedado a medio camino y no han alcanzado la índole y funciones precisas del último grado de la inteligencia humana, el entendimiento santo. El segundo grupo esotérico lo constituirán, por tanto, los išrāqīyūn, los sabios orientales, tal como los había concebido Sohravardí, que aunque partían de la dialéctica aviceniana, daban un gran paso adelante mediante la metafísica de la luz.

b) *Los seguidores de la sabiduría lumínica*

La luz es la fuente de la que todo procede y por la que todo se manifiesta. En su puro estado, la luz no puede mezclarse con la tiniebla y es la propia de las inteligencias angélicas. En un segundo caso existe la luz que puede mezclarse a la tiniebla; a ella pertenecen las almas celestes y el alma humana. Las inteligencias angélicas sólo pueden adquirir directamente las ideas; las almas celestes y la humana también pueden adquirirlas, así como el conocimiento sensible. Por tanto, para que todo tipo de conocimiento pueda ser manifestado, se necesita la mezcla con la *tiniebla*; para que la Luna brille con todo su fulgor es necesario que antes haya estado prisionera de las tinieblas. Sólo tras este contacto tenebroso puede producirse la epifanía de todas las

luces. Así, cada vez que la *luz* encuentra las cosas como tiniebla opaca, la luz se refleja en sí misma. De este modo, la luz del alma recibe su propio conocimiento proyectado sobre las cosas; porque lo que de éstas recibe no es un conocimiento directo, sino indirecto. El conocimiento directo, las ideas, las tenía el alma en su preexistencia eterna; pero para que este conocimiento universal se individualice, necesita del encuentro con la opacidad de las cosas. De este modo hay que entender también el orden ontológico; y el brillo final de la Luna representa la llegada al vestíbulo del sello final profético.

El quinto grupo lo constituyen los ṣūfíes, concebidos como los discípulos orientales de Ibn ʻArabí. Son, por tanto, los que han comprendido el sentido profundo de la verdad revelada y, al mismo tiempo, se han convertido en el espejo donde se refleja la imagen de Dios y en el cual Dios ve todas las cosas. En ese espejo se realiza la función epifánica, que por su propia naturaleza pertenece a la luz. Prescindiendo del sentido epifánico del alma como luz individual que desciende a las tinieblas y tiene que ser redimida, lo que importa es el hecho de estar ligada la epifanía a la forma humana, al Adán celeste. Esta epifanía no es un estado ordenado por la voluntad teofánica, sino una actividad que convierte al paciente en agente y a lo revelado en revelante. Por esto, la teofanía perfecta reside en el antropomorfismo divino, que no consiste en una real encarnación, sino en una transfiguración. Esto convierte al ṣūfí en un especial tipo profético, el designado con el término nabí. Profetismo y misticismo se convierten, salvo en lo que se refiere al profeta legislador enviado. Así, pues, la situación místico-profética se refiere al sentido de la walāya.

El sexto grupo analizado por Sāʻin Iṣpahānī está formado por los que se dedican a la ciencia de las letras. El grupo al que directamente se refiere es cercano a su tiempo, pero la tradición del *ʻIlm al-ḥurūf* se remonta casi a los primeros tiempos del Islam, ya que se trata de una de las tantas ramas de la cábala. El grupo cercano a Sāʻin Iṣpahānī fue fundado por Faz Allāh, un iranio originario de Astarābād, martirizado en 796/1393-94 por orden de Mīrān Šāh, uno de los hijos de Tamerlán. Su doctrina refleja un intento de apoyar la interpretación del sentido cabalístico de los signos gráficos en la metafísica de la luz.

Cada uno de los entes presenta una distinta capacidad para la recepción del ser; unos son capaces de subsistir por sí mismos, como los espíritus en cualquiera de sus múltiples clases; otros carecen de subsistencia propia y poseen el ser por medio de otros, entre los que se encuentran las operaciones, y entre éstas las palabras. En la fuente del ser, el logos expresa por sí mismo todo cuanto después podrá acceder al ser en forma universal o particular; y sólo en el logos se manifiestan todos los existentes posibles. Realidades, doc-

trinas, ideas y palabras sólo tienen sentido por su acceso al logos; así la sonoridad no procede de la índole material de los objetos, sino que pertenece a su interioridad invisible e inaudible; hay, pues, que penetrar en el sentido interior esotérico del sonido que por sí mismo es de corta duración, pero puede fijarse gráficamente por medio de unas formas: las letras; de aquí la importancia de la escritura. El sentido interno, esotérico y fontanal es el logos; pero este verbo secreto se manifiesta exotéricamente por la escritura. Así, cada grafismo es un ideograma en el mismo sentido que el rostro humano bello refleja la invisible belleza divina.El logos eterno se actualiza individualizándose en las veintiocho letras del alifato árabe, con las cuales fue escrito el Alcorán (logos muḥammadí) o en las treinta y dos del persa, que constituyen el logos adamí.

Las letras actúan como arquetipos. En realidad, todo cuanto podemos concebir son las veintiocho o treinta y dos letras del alifato, que se corresponden con otros tantos atributos divinos. El logos cifrado en ellas es la esencia divina; de aquí la extraordinaria complejidad de la combinatoria de las letras, que de todos modos permite captar intuitivamente las formas eternas, sin necesidad de utilizar los procedimientos dialécticos. La hermenéutica de los grafismos es, en cierto modo, paralela de la fisiognómica; en este sentido el ser humano es un Alcorán antropomórfico. El rostro humano puede leerse también; la belleza del rostro humano es una muestra más de la epifanía del ser. Así, lo mismo que la azora que inicia el Alcorán, la *fātiḥa*, tiene siete aleyas, o sea, siete signos, también en el rostro humano hay siete líneas que permiten leer un rostro como si fuera la faz del Señor. Estas líneas son: las cuatro de las pestañas, las dos de las cejas y la línea del pelo. La belleza es el secreto de la voluntad teofánica de Dios de revelarse a los hombres; lo que se muestra ante nosotros es la belleza humana como forma divina, revelada de profeta en profeta (124.000), para acabar descubriendo su misterio radical.

El último grupo espiritual está constituido por aquellos místicos que poseen fuerza y visión, familiares íntimos de la santidad profética y herederos de su perfección. Sā'in Iṣpahānī no da mayores precisiones; pero Corbin deduce de las anteriores expresiones que se trata de una referencia a la Šī'a. En este sentido, la forma divina se realiza mediante la humanidad celeste y perfecta del imām, espejo de la teofanía eterna. En ella el logos perfecto, sello de la profecía, se manifiesta como perfección de la forma, conteniendo la plenitud de todos los sentidos espirituales.

Bibliografía

— Āmolí, S. H., núm. 56.

1224. Aŝkevārí, Q. al-Dīn, *Tafsīr-i Ŝarīf-i Lāhīŷí*, ed. M. I. Ayek y Ŷ. D. Muḥaddet, Teherán, 1381/1962.

1225. Aŝtiyānī, S. Ŷ. D., *Sarḥ-i Muqaddama-ye Qaysarí* (Es un comentario a la introducción del Fuṣūṣ al-Ḥikam de Ibn ʻArabí), Maŝhad, 1386/1966.

— Corbín, H., núm. 59.

— Ídem, núm. 60.

— Ídem, núm. 61.

— Ídem, núm. 62.

— Ídem, núm. 63, vol. III, pp. 149-135.

— Ídem, núm. 64.

1226. Mōbed Ŝāh, *Dabestān-i Madāhib*, ed. Bombay, 1267/1850.

1227. Lāhīŷí, Ŝ. al-Dīn, *Mafātiḥ al-iʻŷaz fī ŝarḥ Gōlŝan-i Rāz*, (Comentario místico al poema Gōlŝan-i Raz), ed. Kayvān Samīʻí, Teherán, 1378/1958.

— Mollā Ṣadrā, núm. 90.

— Varios, núm. 107.

Capítulo 3
EL PENSAMIENTO ISLÁMICO DE LOS SIGLOS XVI-XVIII

1. *El pensamiento iraní durante el renacimiento ṣafaví*

a) *La continuidad del pensamiento islámico oriental*

Mientras la casi totalidad del Islam sunní yace en un auténtico túnel de tinieblas, los siglos XVI y XVII presentan un auténtico renacimiento del pensamiento islámico iraní durante la dinastía ṣafaví. Ciertamente este nuevo brillo no ha surgido de la nada, sino que representa la continuidad del movimiento iŝrāqí de los siglos XIII al XV. Sin embargo, no debe minimizarse la importancia cultural de la capital ṣafaví, Iṣpahān, centro del arte y de la cultura iraníes durante dos siglos; y aunque el pensamiento encontrase sus dificultades, basta comparar su situación en el imperio ṣafaví con la del osmanlí del mismo periodo para apreciar el contraste. Istanbul puede rivalizar con Iṣpahān en esplendor artístico y social durante los siglos XVI y XVII; en cambio, es imposible encontrar un pensador de la talla de Mīr Dāmād o de Mollā Ṣadrā Ŝīrāzí.

Una exposición detenida del periodo obligaría a estudiar casi dos docenas de pensadores, más o menos relevantes, de la llamada escuela de Iṣpāhān; pero la acumulación de nombres no enriquecería más la visión y conduciría a repeticiones innecesarias. El hecho fundamental fue la pervivencia del magisterio antiguo y clásico en Irán, y su disipación en el Islam sunní, sea en el floreciente osmanlí, en el arábigo o en el norteafricano. Ibn Ruŝd, a quien aún se discutía en el occidente europeo a principios del siglo XVII, es casi un desconocido absoluto del Islam sunní de dicho periodo; Ibn ʿArabí al-Mursí, tras el agotamiento de los ŝāḏilíes y de los alumbrados

hispánicos, apenas es un nombre en el Islam occidental. En cambio, en Oriente, y muy especialmente en Iraq e Irán, Ibn 'Arabí prolongará fructuosamente su escuela. La interpretación išrāqí de Sohravardí hará que Ibn Sīnā no quede escolastizado como simple maestro médico, cuyo *Qānūn fī-l-ṭibb* se comentará en las escuelas de medicina hasta principios del siglo XIX. Ḥaydar Āmolí y Ṣā'in al-Dīn Iṣpahānī, antes estudiados, habían prolongado el pensamiento islámico iraní hasta el renacimiento ṣafaví. ¿Se debe esta continuidad a las peculiaridades específicas del Islam šī'í y a la resurrección de la antigua sabiduría irania? En gran parte, sí. Sin embargo, lo que importa es el radical hecho social de la continuidad del pensamiento islámico que sucedió allá y no en otros países del Islam, unos ciertamente hundidos en la decadencia cultural y política, pero otros, como el imperio osmanlí, en el cenit de su esplendor.

b) *Mīr Dāmād (¿1570?-1632)*

La figura que abre este periodo es Mīr Dāmād [1]. Su pensamiento debe situarse en la línea del avicenismo išrāqí procedente de Sohravardí; pero tan profundamente evolucionado, que la metafísica aviceniana se ha convertido en el aparato técnico para presentar las confesiones místicas. El hombre es un compendio de la compleja jerarquía celeste; por su cuerpo pertenece a la naturaleza física; por su alma, al cosmos angélico. Por tanto, el hombre nace dos veces: según la carne y según el espíritu, y es amamantado (*rizā'*), doblemente, con la comida del cuerpo y la del alma. Pero el auténtico alumbramiento del hombre es su apertura al sentido verdadero (*wilādat al-ḥaqīqīya*), y su alimento adecuado es la luz del saber.

[1] Su padre, Šams al-Dīn Muḥammad Dāmād había sido discípulo de Nūr al-Dīn 'Alí b. 'Abd al-'Alí Karakí (muerto en 945/1538), considerado por la šī'a imāmí como uno de los grandes sabios de su tiempo. Tras haber estudiado en Egipto, Iraq y Siria, se estableció en Iṣpahān en tiempos de Šah Tahmasp (931/1524-984/1576) y alcanzó gran influencia en la administración imāmí. Su hijo, llamado Mīr Muḥammad Bāqir b. Šams al-Dīn Muḥammad Dāmād Fendereskí Astarābādí, nació en Astarābād hacia el final del segundo tercio del siglo XVI d. J.C. Estudió en Ṭūs y se estableció en Iṣpahān durante el reinado de Šah 'Abbās I (996/1587-1038/1628), alcanzando la estimación de este soberano, así como de Šah Ṣafí (1038/1629-1052/1642). Sus biógrafos señalan su amistad con el *šayj* Bahā'-l-Dīn 'Āmilí. Murió el año 1041/1631. Se le atribuyen numerosas obras en árabe y en persa, la mayor parte inéditas y algunas de una extensión monumental. Entre ellas deben citarse el *K. al Ufq al-mubīn* (Libro del horizonte supremo), el *K. al-Qabasāt* (Libro de las ascuas), el *K. al-Sīrat al-mustaqīm* (Libro del camino recto) y el *K. Taqwīn al-imān* (Libro de la rectificación de la fe). Se le atribuye también el cultivo de la poesía; una obra de este género habría llevado el expresivo título de *Mašriq al-anwār* (El Oriente de las luces). Por sus extraordinarios conocimientos recibió el título de *Tercer maestro* (el primero es Aristóteles y el segundo al-Fārābí).

La crianza espiritual es la base de la más legítima filiación humana: su relación con el cosmos angélico. El fruto de esta filiación es su conjunción con las santas luces inteligibles y muy especialmente con el espíritu santo (*rūḥ al-quds*), donador de formas que se inscriben en el alma por generosa permisión del donador absoluto (*wahhāb*). Para conseguir este acceso se necesitan diez amamantamientos intelectuales (*riẓā' al-'aqlānī*), correspondientes a la asimilación de los diez grados celestes de las diez inteligencias angélicas, que señalan los escalones de la emanación del ser y dan origen a cada uno de los diez mundos. El último grado es el entendimiento agente, ángel del conocimiento, llamado espíritu santo, aunque en cierto modo las diez inteligencias son realmente activas.

En la concepción de Mīr Dāmād, el entendimiento agente, donador de formas en la gnosología metafísica de Ibn Sīnā, se ha convertido en un auténtico espíritu santo. No se trata de una intelectualización del espíritu, sino de una vivificación espiritual de la inteligencia condicionada por el nacimiento espiritual al que está llamado el hombre. Se trata, pues, de la explotación última del camino abierto por los escritos simbólicos de Ibn Sīnā: la transfiguración mística del avicenismo como camino de ascensión espiritual.

En la visión mística de Mīr Dāmād, la vía de ascenso no se interrumpe hasta alcanzar el centro, que permite el acceso al todo, en tanto el reconocimiento del *en sí* lleva implícito todo cuanto éste contiene, que es todo; y si bien el *en sí* y Dios son invisibles, los relampagueantes símbolos de la revelación permiten el diálogo del hombre con la divinidad. Este diálogo culmina con el anuncio de la epifanía del pléroma: presencia integral, plenitud del ser; el éxtasis ocupa, pues, un puesto fundamental en el desarrollo del pensamiento de Mīr Dāmād; un éxtasis matizado de un sentimiento de nostálgica tristeza ante la visión. El *ḏikr* recitativo que conduce a dicha visión estática sale de los labios y de la mente del místico, de Mīr Dāmād, pero en realidad se limita a ser el instrumento de la gigantesca sinfonía del universo entero. Más aún, la visión de Mīr Dāmād comprende todo el cosmos, empezando por la zona de penumbra que se extiende hasta la oscuridad del occidente de las sombras, como se dice en la versión aviceniana del *Ḥayy b. Yaqẓān.*

c) *La escuela de Mīr Dāmād*

La fecundidad del pensamiento de Mīr Dāmād se muestra en su abundante discipulado; entre los que merecen citarse, el muftí de Iṣpāhān, Ḥusayn b. Hadar Karakí (muerto en 1029/1619); 'Ādil Murād Ardastānī; Sayyad Aḥmad b. Zayn al-'Ābidīn 'Alawí (muerto hacia 1054/1644-1060/

1650), primo y luego yerno de Mīr Dāmād, autor de un comentario de Ibn Sīnā titulado *Clave del Šifā'*; Mollā Jalīl Qazvīnī (1001/1592-1089/1678), autor del comentario persa al *Uṣūl min al-Kāfī* de Kolaynī, obra fundamental para el conocimiento de la šī'a duodecimana; Muḥammad Ḥasan Zalālí (muerto hacia 1031/1622), que destacó como poeta; y Quṭb al-Dīn Muḥammad Askivarí, que escribió extensos poemas sobre la sabiduría en árabe y persa, desde los sabios de la antigüedad hasta los pensadores de la Šī'a, pasando por los falāsifa y los imāmes. Sin embargo, el más importante de los discípulos de Mīr Dāmād fue el famoso Mollā Ṣadrā.

2. *Mollā Ṣadrā (¿1571?-1640)*

a) *El pensamiento de Mollā Ṣadrā y la Šī'a*

La obra y el pensamiento de Mollā Ṣadrā [2] son fundamentales para comprender el movimiento de la Šī'a, su desarrollo, formulación ideológica e incluso sus modos prácticos. Nadie mejor que Mollā Ṣadrā ha señalado el sentido de viaje espiritual característico del movimiento šī'í y sus consecuencias ideológicas. La vieja metafísica esencialista platónica, tan sabiamente estructurada en el sistema aviceniano, se transforma en una metafísica del acto de

[2] Ṣadr al-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm Šīrāzí, conocido por Ṣadr al-Muta'allihīm y, sobre todo, como Mollā Ṣadrā, nació en Šīrāz hacia 979/1571-980/1572, en tiempos de Šah Tahmasp, y murió en 1050/1640. Su padre pertenecía a la administración ṣafaví, por lo cual Mollā Ṣadrā pudo trasladarse cómodamente a Iṣpahān donde estudió las ciencias del ḥadīṯ y del tafsīr con el citado šayj Bahā'-l-Dīn Āmilí. Menos claro es el posible magisterio directo de Mīr Abū-l-Qāsim Fendereskí; cabe, empero, una influencia indirecta. Pero el principal maestro de Mollā Ṣadrā fue Mīr Dāmād, que le inició en la interpretación mística del išrāq aviceniano y a quien siguió tan apretadamente que casi llegaría a eclipsarlo. Tras este fecundo periodo de aprendizaje, Mollā Ṣadrā se esfuerza por vivir íntegramente el ideal šī'í y enseñar de un modo vital, no meramente teórico, su ideología. Pese al esplendor cultural y a la relativa tolerancia ṣafaví, esto no era tan simple como parecían indicar las apariencias; de aquí que Mollā Ṣadrā, para evitar las pequeñas y miserables intrigas de la ciudad que albergaba la corte, se retirase a la villa de Kahak, casi una aldea a unos treinta kilómetros al sureste de la ciudad santa de Qom, donde llevó una vida espiritual durante una decena de años. Impresionado por la fama de Mollā Ṣadrā, Allāh Wardí Jān, gobernador del Fars (1003/1594-1021/1612), mandó construir en Šīrāz una madraza, en cierto modo destinada a Mollā Ṣadrā, que así regresó a su ciudad natal, en la que enseñó hasta su muerte que tuvo lugar en Basora durante el camino de vuelta de su séptima peregrinación a La Meca, el año 1050/1640.

La obra de Mollā Ṣadrā es extraordinaria; comentó el *Šifā'* de Ibn Sīnā, *al-Ḥikmat al-išrāq* de Sohravardí y *al-Uṣūl min al-Kāfī* de Kolayní, esta última quedaría inacabada; también realizó un comentario del Alcorán. Estos escritos son fundamentales para comprender el movimiento de la šī'a imāmí. Pero su obra principal es el *Kitāb al-asfār al-arba'at al-'aqlīya* (Libro de los cuatro viajes espirituales), verdadera suma espiritual de su experiencia mística, de su ideología y de sus meditaciones.

existir, no de la existencia concreta, que es algo radicalmente alejado de su mente. El acto de existir no da origen a ninguna analítica existencial, sino a una *ontosophia* del cambio: metamorfosis fundamental, pues no sólo cambia la forma como tal, sino también en tanto que sustancia.

Su ideología parte de un hecho radical: el estado de caída de un alma raíz, pues lo es de todo, que debe levantarse desde el abismo de las tinieblas hasta el mundo espiritual angélico. El estado humano del alma es el nivel que permite este análisis que se realiza a través de cuatro viajes simbólicos. El primero es el ascenso físico: desde todo aquello que ha sido creado hasta la verdad suprema de Dios (*min al-jalq ilā'-l-Ḥaqq*); su contenido coincide con la física aviceniana. El segundo es el recurso teológico: desde el Dios creador hasta la esencia divina (*fī-l-Ḥaqq bi-l-Ḥaqq*); su contenido, esencia, nombres y atributos divinos, es la ciencia de las cosas divinas (*'ilm al-ilāhīyāt*). El tercero es el descenso místico: desde Dios creador por efusión luminosa hasta el mundo angélico, pero por la iluminación que Dios da (*min al-Ḥaqq ilā'-l-jalq bi-l-Ḥaqq*); su contenido es el orden de la emanación de los seres desde Dios como luz de luces, lo que permite conocer los universos suprasensibles y las inteligencias celestes. El cuarto es el recurso místico: desde Dios en el mundo creado (*bi-l-Ḥaqq fī-l-jalq*); su contenido es la ciencia de sí mismo y el autoconocimiento del alma, o sea: la sabiduría oriental.

Mollā Ṣadrā ha partido del viejo principio de que sólo quien conoce su alma conoce a su Señor. Así se abren las puertas del sentido esotérico de la ciencia de la unicidad y se penetra hasta el misterio de la resurrección definitiva (*al-mā'ad*). Para realizar esta síntesis, Mollā Ṣadrā ha sincretizado el pensamiento aviceniano con la interpretación išrāqí de Sohravardí y la teosofía mística de Ibn 'Arabí al-Mursí; y esta labor la ha encuadrado dentro del marco de la religiosidad šī'í, la cual creía, exponía y practicaba como auténtico Islam integral. Su concepción, pues, constituye una gnosofía del profetismo permanente.

Sin profetas no cabe ningún tipo de auténtico saber. La inspiración divina ha colocado a estos mediadores entre la ignorancia humana y la sabiduría divina. De estos sobrehumanos profetas, seis han sido encargados de revelar sucesivamente a los hombres la ley divina: Adán, Noé, Abraham, Moisés, Jesús y Muḥammad; con el último queda cerrado el ciclo de la profecía como ley. Pero ¿queda con ello clausurada la comunicación profética de Dios? En modo alguno; si no podemos llegar a la ley sin la ayuda de Dios, difícilmente vamos a entenderla por sí solos. No necesitamos un nuevo Libro, pero sí un mantenedor del Libro. Por tanto, al ciclo de la profecía legal sigue el de la iniciación espiritual: la walāya o profecía permanente, que durará hasta la aparición del imām anunciador de la resurrección definitiva.

El contenido de la iluminación duradera y sucesiva procede de la esencia verdadera profética, fuente de la legislación profética exotérica de Muḥammad y de la revelación esotérica personal. Los catorce inmaculados: Muḥammad, Fāṭima y los doce imāmes, constituyen el pléroma profético lumínico. Los imāmes, durante su rápida epifanía terrenal, mantienen el Libro e inician a los fieles en su verdadero sentido: el esotérico; y así, hasta el XII imām, cuya parusia definitiva revelará el último sentido oculto de la verdad, tras este túnel que ahora atravesamos (el tiempo de la ocultación). Es cierto que el verdadero sabio algo conoce de todo esto; pero es una verdad tan deslumbradora que cegaría los ojos del común de los hombres, incluso de los fieles, y les llevaría a considerar a los iniciados como idólatras; el mismo retiro de Mollā Ṣadrā es un vivo testimonio de esta situación; y sin embargo, es el único camino de la sabiduría. La filosofía de la luz sin el Islam no alcanza la verdad, el Islam exotérico se queda en la letra; tan sólo el Islam de la Šī'a ha logrado la concordancia radical de la luz de la inteligencia filosófica con la de la revelación divina, colocando a la sabiduría en el nicho de las luces de la profecía permanente.

b) *La transformación de la metafísica de la luz*

La concepción de Mollā Ṣadrā conduce a una profunda revolución de la metafísica de la luz según la interpretación que Sohravardí considera como la auténticamente aviceniana. El principio aviceniano: la noción de la existencia predicada de la esencia no agrega a ésta ninguna nueva dimensión, es considerado por Mollā Ṣadrā como un auténtico contrasentido. Lo fundamental es el acto de existir, se trate de la existencia real o de la estrictamente mental; por tanto, el existir determina las esencias y éstas, no sólo no son inmutables, sino que admiten el más y el menos; hasta la propia categoría de sustancia está penetrada por el cambio del movimiento intrasustancial. El ser, pues, se expande y difunde en todo, desde la entidad inorgánica hasta las formas humanas y celestes. La existencia no sólo evoluciona el cosmos, sino que metahistóricamente asciende a éste. La mismidad del acto de existir concreto no consiste en su condición de separado, en su talidad, sino en su situación de presencia, o sea: su trascendentalidad; porque la presencia es el acto propio y específico del ser espiritual, frente a la mera contigüidad del ente físico. Debido a ello, el acto de existir no viene de la nada, sino del permanente existir presencial.

La metafísica de la presencia es la base ontológica de la gnósis y de la praxis del fiel šī'í. La presencia hace al hombre testigo de Dios, se trate de

la directa de los imāmes o de la mediata del resto de los fieles. El hombre que no conoce a su imām está espiritualmente muerto; es un no-consciente, un hombre fallido. Los imāmes, por su mayor presencia en la fontanal sabiduría divina, son los tesoreros de la ciencia de Dios y de los tesoros de la ciencia divina que conocen como formas de los seres, por medio de las cuales pueden reconocerse los humanos que caminan hacia el retorno definitivo a Dios. De aquí que el auténtico fiel conocedor (*'ārif*) del imām no es aquel que le conoce físicamente, sino quien está presente al imām en cuanto testigo de Dios; y la presencia del imām como testigo de Dios no es otra cosa que la de Dios a sí mismo en el Adán celeste. Por tanto, estar presente al imām es estarlo ante Dios por dicho imām, que presenta al fiel el Dios oculto como Dios revelado. El imām, hombre perfecto y Adán celeste, es el guía interior que conduce al hombre al conocimiento de su Señor y a la resurrección eterna.

Para comprender el sentido de dichos conocimiento y resurrección hay que recordar que esta última tiene un peculiar sentido en Mollā Ṣadrā: no se trata de la estricta resurrección del cuerpo material, ni de la resurrección espiritual aviceniana. El alma humana no está caída en el cuerpo; al contrario, es el límite terrestre tras de su caída abismal; si su existencia humana terrestre fracasa, entonces continuará hundiéndose en el abismo de la vida infrahumana. Por tanto, la resurrección es la gran vuelta al origen radical. Aquella caída y este ascenso no significan transmigración alguna, idea rechazada por Mollā Ṣadrā, en tanto es imposible que una forma en acto pueda volver a ser en potencia, sino una ascensión gracias a la consecución de un cuerpo peculiar: el cuerpo de resurrección, que el alma consigue mediante adquisición (*ŷism al-muktasab*); o sea: por su acción a la vez gnosológica y práctica (conocimiento y amor).

Tampoco debe entenderse el cuerpo de resurrección adquirido como un otro cuerpo al que se traspasará el alma, sino como un cambio sustancial: una transustanciación permanente y autometamórfica del peculiar modo del ser. Si Ibn Sīnā no ha comprendido este auténtico sentido, y con él los que le siguieron, fue debido a concebir el mundo físico como el único mundo corporal. Pero entre el mundo espiritual y el mundo corpóreo material existe un tercer mundo corporal de materia espiritual sutil (*al-māddat al-rūḥānīyat al-laṭīfa*), como el de las famosas ciudades míticas: el mundo de las imágenes colgadas de Sohravardí, que participa a la vez de lo sensible y lo inteligible; un mundo imaginal, como el del rostro en el espejo. Pero Mollā Ṣadrā modifica la concepción de Sohravardí en el sentido de que la imaginación activa es una facultad espiritual que lleva en sí el alma y constituye el cuerpo sutil imaginal. Por tanto, el hombre posee una triple conciencia: sensible, inteligi-

ble e intermedia o imaginal, correspondientes al cuerpo, al espíritu y al alma, respectivamente. La resurrección, pues, es la culminación de un viaje (*mi'rāŷ*) del alma desde el abismo infernal hasta el mundo celeste; es el ascenso del mundo humanal al divinal.

El cuerpo sutil del alma tiene una vida propia y un mundo específico: el imaginal, necesario para explicar las experiencias extáticas y la resurrección. El alma es independiente del cuerpo físico material, no sólo en lo que se refiere a su potencia intelectiva, sino también respecto de la imaginativa. Por esto, tras de la muerte, y pese a su separación del cuerpo físico material, puede percibir concreta e individualmente por medio del cuerpo sutil imaginal; y como ya no tiene necesidad de disipar sus fuerzas a través de los cinco sentidos externos corporales, todas sus facultades se convierten en una facultad única.

La imaginación se traduce en percepción sensible; sus cinco sentidos imaginativos se hacen sensibles, pero sin dejar de ser uno solo. Las almas humanas así transustanciadas se comportan como las almas angélicas o celestes; pero comprendiendo, no sólo el conocimiento universal, sino las realidades concretas particulares. La resurrección, pues, es la culminación del triple nacimiento del hombre según cada uno de los tres mundos (material, espiritual e imaginal), representando los tres cosmos: mundo (*dunyā*), intermundo (*barzaj*) y ultramundo (*ājira*). Al primero se nace desde el seno de la madre; al segundo, desde el seno de la vida, y en ese sentido la fosa del cuerpo es la cuna del alma: se trata de la resurrección menor; y al tercero, por la asunción final en Dios en la resurrección mayor. De estos nacimientos, Mollā Ṣadrā ha dedicado especial interés al del alma:

«Mientras que el hombre reside en este mundo, su situación es la de una perceptividad adecuada a la naturaleza del cuerpo material; y por este cuerpo visible se realizan los actos y las operaciones prácticas. Alma y espíritu están inmersos en la existencia del cuerpo, ocultos bajo el velo corporal; y los medios de subsistencia los reciben a través del cuerpo. Cuando Dios quiere conducir al alma desde este mundo al intermundo, hace morir al cuerpo por medio del ángel de la muerte. Así nacida a este intermundo, el alma inicia su segundo crecimiento, crianza que es propia de un alma. Entonces ésta [alma] es la manifiesta y visible, la que produce las acciones prácticas en el intermundo, la que encuentra por sí misma los medios para subsistir, la que a través de sí misma hace llegar aquéllos a su espíritu y a su cuerpo [adquirido de resurrección]. En efecto, ella es la que se manifiesta en el intermundo y la que allí configura su propia forma, estructurando su comportamiento, su modo de ser y de quehacer. Por esto el intermundo forma un mundo diferente entre este mundo [sensible] y el otro mundo [inteligible]. Es el hogar que dura como la aurora entre la noche y el día; es el hogar de las almas y de los espíritus que han sido transportados de

este mundo [nuestro] desde el comienzo de los tiempos y que lo serán hasta la consumación de los siglos, cuando suene la hora final, la del gran cambio.»

Así culmina esta gigantesca escatología de la Ŝī'a. Pero este lenguaje, por lejano que resulte a nuestro tiempo, no debe cegarnos a la hora de su valoración: no va más allá de las utópicas mitificaciones de una humanidad ideal, sin necesidad de estructura social alguna, ni de una teología de la antropodivinización universal.

3. *Qāzí Sa'īd Qommí (1639-1691)*

a) *La teofanía gnosológica*

El pensamiento de Mollā Ṣadrā, y muy concretamente su gran obra *Kitāb al-asfār al-arba'at al-'aqlīya*, tuvieron una influencia decisiva en la continuidad del pensamiento ŝī'í desde el siglo XVII hasta nuestros días. Los primeros continuadores de su trabajo y pioneros en la labor de comentario fueron sus dos yernos Mollā Moḥsin Fayz Kāŝāní y 'Abd al-Razzāq Lāhīŷí; discípulo del primero fue Qāzí Sa'īd Qommí [3]. Su pensamiento, aparte de todas las complejidades de la ideología de la Ŝī'a, presenta dificultades extraordinarias, salvo que nos atuviésemos al tratado en persa *La llave del paraíso*. Además de la índole misma de sus obras, su autor es al mismo tiempo un integrista ŝī'í, por influencia de Moḥsin Fayz, y un activo partidario de la teología apofántica, debido al magisterio de Raŷab 'Alī Tabrīzí. Hechas estas salvedades, su pensamiento sigue la dialéctica general de la gnosofía ŝī'í. El auténtico conocimiento no es una simple aprehensión del objeto, sino

[3] Nació el año 1049/1639 en Qom, y en ella enseñó, muriendo en 1103/1691. Su formación ideológica la recibió en Iṣpahān, donde residió en varias ocasiones, la primera de ellas hacia 1068/1658. Entre sus maestros, aparte de Moḥsin Fayz, se cuenta Mollā Raŷab 'Alí Tabrīzí, a quien parece deber las ideas más características de su ideología metafísica y, en especial, la negación de toda relación analógica o de otro tipo entre el ser necesario por sí y siempre, y el ser contingente y creado. La obra escrita de Qāzí Sa'īd Qommí fue extraordinariamente amplia, aunque muchos de sus escritos quedasen inacabados. Los más importantes son: 1. El tratado en persa *Kalīd-i beheŝt* (La llave del paraíso), que podría ser considerado como un compendio metafísico donde expone las ideas teológicas antianalógicas. 2. *Kitāb al-arba'īn* (Libro [comentario] de los cuarenta [hadices]), aunque el texto conservado sólo comprende veintiocho tradiciones. 3. *Kitāb al-arba'īnīya* (Libro de los cuarenta [tratados para desvelar las iluminaciones del mundo sagrado]); el texto conservado sólo comprende diez. El profesor Corbin ha señalado que otra obra presentada como independiente: *Ŝarḥ ḥadīṯ al-gayma* (Comentario al hadiz de la nube blanca), sería el undécimo tratado, de todos modos inacabado. 4. *Kitāb al-sarḥ Kitāb al-tawḥīd* (Libro comentario al *Libro de la unicidad divina* [de Ibn Bābūya Ṣadūq]), la más importante de todas las obras de Qāzí Sa'īd Qommí.

un cierto discernimiento (*iḥāṭa*) de la índole de lo conocido, se trate de la representación sensible, del conocimiento intelectual o de la visión unitiva. Esto significa que nuestro espíritu posee los principios que permiten discernir; pero la aquiescencia no se produce por medio de una peculiar facultad intelectual, sino como una operación natural del alma, nacida de la índole misma de ésta tal como la estructuró el iluminador acto del Creador.

Nuestro conocer alcanza todo lo creado, pero no al estante ser necesario (*wāŷib al-wuŷūd*), que no cabe dentro de las categorías de ser que posee nuestra alma. De aquí que Qāzí Sa'īd Qommí se encuentre ante la necesidad de afirmar que nada puede predicarse analógicamente del ser de Dios; incluso su unicidad tiene un sentido muy diferente del que habitualmente empleamos. Por esto también, más que el Ser, debe llamársele el Estante; no existiendo ninguna ciencia, ni siquiera la teología, que pueda comprenderlo totalmente, pues la analogía entre lo que se predica de Dios y lo que se refiere a los entes no pasa de ser una simple coincidencia gramatical. Dios, pues, es pura y simple esencia que no admite ninguna predicación directa. Dios es superser y la teología apofántica sólo puede alcanzar el último sentido de la unicidad monoteísta (*al-tawḥīd*) mediante el silencio. En este sentido, más que ser, Dios es no-ser como lo que es. Ésta es la significación auténtica de la expresión *al-wuŷūd al-ḥaqq*: estante verdadero. ¿Cómo, pues, sabemos algo de Dios?

De la profunda nube de la oscuridad divina, la teofanía hiende la sombra como la luz de la aurora. En esta teofanía aparece una figura que soporta los atributos y nombres divinos que manifiestan las operaciones *ab intra*, pero sin desvelar la esencia. Dicha figura puede expresarse filosóficamente, cuando la denominamos inteligencia, o teosóficamente, cuando la expresamos mediante los nombres simbólicos de la gnosofía šī'í. Pero el paso del sentido exotérico al esotérico sólo es posible mediante el conocimiento por el corazón (*ma'arifat al-qalbīya*) procedente de la teosofía «katafántica» de la *ḥaqīqa muḥammadīya* (sabiduría šī'í), en tanto que ésta tiene una dimensión divina (esotérica) y otra respecto del hombre (exotérica). A la primera sólo se accede aproximadamente por medio de la amistad divina (*walāya*), que propiamente caracteriza a los doce imāmes. Posiblemente el texto menos difícil de Qāzí Sa'īd Qommí sea el del *Comentario al-Kitāb al-tawḥīd* en el que dice:

«Dios creó la luz muḥammadí antes de crear los cielos y la tierra, el trono y el firmamento, la tabla [de la Ley] y el cálamo; antes de crear los ciento veinticuatro mil profetas. Juntamente con esta luz, creó doce velos: el velo del poder, el velo de la sublimidad, el velo de la gracia, el velo de la misericordia, el velo de la felicidad, el

velo de la generosidad, el velo de la morada, el velo de la dirección [espiritual] conductora, el velo de la profecía, el velo de la exaltación, el velo del santo temor y el velo de la mediación.»

Los doce imāmes, en tanto son doce personas lumínicas, constituyen los arquetipos de las doce relaciones funcionales esenciales que pueden simbolizarse en la forma cúbica, pues tal es la estructura del trono cimentado sobre el agua primigenia. La forma cúbica es la Ka'ba; el agua a la que hace referencia es la que se emplea en la ablución ritual.

b) *La vida espiritual como ascenso*

La auténtica vida espiritual del hombre es un ascenso realizado mediante la penetración mental de nuestro espíritu, que comprende sucesivamente el significado de los mundos vegetativo, animal, humanal negativo, sensitivo y racional. Tras esta primera ascensión, desaparece el espacio y el tiempo, y se entreve el cosmos del misterio y de los universos lejanos. La involución tempoespacial es necesaria, ya que nuestro concepto de tiempo está basado en la sucesión y el de espacio en la simultaneidad o estabilidad; sólo estabilizando la sucesión se puede penetrar en la auténtica realidad. El tiempo no es un desarrollo lineal desde el pasado al futuro, sino una esfera. Por tanto, existen un tiempo y un espacio sutiles, que tienen auténtico sentido, frente al espacio y al tiempo opacos que experimentamos aparentemente.

Desde el tiempo sutil pueden comprenderse las esencias verdaderas (*ḥaqā'iq*) que se alcanzaran mediante unos dominadores (*malakūt*) universales: a) el ángel o Logos de la terraqueidad de la Tierra; b) el ángel de la esotericidad de la Tierra, y c) el ángel señor de la inteligibilidad angélica y de la nominación divinal de la Tierra o Logos divino. En el ángel de la esotericidad de la Tierra reside la realidad ultrafísica del tiempo; es, pues, el encargado de causar la involución temporal que permite al imām ver todo el tiempo como actual, sea pasado o futuro.

En conjunto, los tres ángeles operan el viaje metafísico del imām y sus compañeros, allende el espacio y el tiempo, hasta una experiencia extática en la cual el imām se transfigura en su radical realidad de luz teofánica del *pléroma* de la realidad profética. Esta luz procede de la luz principio supremo, que se colorea con matices de significación metafísica. La luz del mundo superior es la pura blancura; la del mundo angélico o intermedio posee todos los colores intermedios entre el blanco y el negro. La parte periférica que limita con el mundo superior es amarilla; la central, roja; la que limita

con el mundo inferior tiende hacia el negro. De aquí parte nuestro autor para una teoría del simbolismo de los colores de la ropa y demás prendas del imām místico.

En idéntico sentido interpreta Qāzí Sa'īd Qommí otros elementos de su interpretación simbólica de la historia mística. Así, la montaña de Qāf, a la que ascienden los peregrinos, tiene un sentido cósmico, teofánico y psíquico al mismo tiempo. Sobre ella reina el ángel de la humanidad de quien depende la antropomórfosis: a) el hombre físico o vegetativo, b) el hombre psíquico o sensitivo, y c) el hombre intelectivo o divino. Por tanto, dicho ángel es la forma humana del Logos divino, vicario de Dios (*jalīfat Allāh*) respecto de los humanos. El camino de ascenso, por tanto, es al mismo tiempo una iniciación, una perfección y un autodesarrollo imperativo, pues no se trata de una entidad óntica u ontológica (del ser o del ente), sino existencial y voluntarista, manifestada en forma imperativa: *sé*. Desde esta autotransfiguración se abren los secretos de los mundos lejanos superiores, cosmos de la materia sutil y lumínica.

c) *La proyección posterior de la escuela de Mollā Ṣadrā*

Durante la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII son muy numerosos los nombres de pensadores iraníes que siguen la escuela de Mollā Ṣadrā y de Qāzí Sa'īd Qommí. En honor a la realidad, debe decirse que las novedades que presentan son muy escasas, dominando en casi todos ellos la lectura iŝrāqí de Avicena. Así sucede con Ḥusayn Jwānsārí (1016/1607-1098/1686), autor de unas *Glosas* al-*Ŝifā'*: Mollā Ŝamsa Gīlānī, autor del *Masālik al-yaqīn*; Muḥammad b. 'Alí Rēzā b. Agnaŷānī, comentador de Mīr Dāmād; Ŝayj Ḥusayn Tonkābaní, muerto después del 1029/1620, discípulo de Mīr Damad; Qavām al-Dīn Rāzí, discípulo del Tabrizí; Muḥammad Rafi' Mīr Zādeh, autor del *Rawzat al-anwār fī'abāb al-mulūk*; Mollā Muḥammad Bāqir Sabzavārí, muerto el 1090/1679; Āgā Mīrzā Ḥasan Lāhiŷí, muerto el 1121/1709, autor de importantes obras: *Rawā'í al-ḥikma*, *Zawāhir al-ḥikam* y *Āyineh-ye ḥikma*; Mollā Na'īmā Tāleqānī, posterior al 1152/1739, autor de un *Aṣl al-uṣūl*; Bahā'-l-Dīn Muḥammad Iṣpahānī (1062/1652-1134/1722), comentador tan esotérico de Ibn Sīnā que titula su obra *'Awm Ijwān al-ṣafā' 'alà fahm Kitāb al-Ŝīfā'* (Ayuda de los «Hermanos sinceros» para comprender el *Kitāb al-Ŝifā'*), y Mollā 'Abd al-Raḥmān Damāvand, muerto el 1150/1750, autor de un *Meftāh-e aṣrār-e Ḥusayn*. Como después se dirá, esta escuela se mantendrá durante los siglos XIX y XX y llegará hasta nuestros días.

4. *El pensamiento iŝrāqí en la India durante los siglos XVI y XVII*

a) *La influencia del pensamiento iŝrāqí*

El intento del emperador mogol Akbar (964/1556-1014/1605) de propiciar una religión divina (*dīn-e ilāhī*) ecuménica facilitó el camino para el desarrollo de la sabiduría iŝrāqí en la India: la gnosofía iŝrāqí fue una de las fuentes del pensamiento religioso ecuménico. Las relaciones entre la India y el Irán nunca se interrumpieron, ni antes ni después de la expansión del Islam. Sin embargo, en múltiples ocasiones, los distintos vehículos lingüísticos supusieron dificultades considerables. Pero en aquel momento, el persa se había convertido en la lengua cultural de la India noroccidental; por tanto, la recepción de Sohravardí era más fácil. A esta circunstancia debe unirse el fondo iranio preislámico existente en el pensamiento de Sohravardí, que coincidía con los intereses de la literatura pārsí mazdea, renacida por motivos de identidad nacional.

Hacia 1008/1599 la *Ḥikmat al-iŝrāq* fue traducida al persa. Por los mismos años, un gran sacerdote mazdeo, llamado Āzar Kayvān, emigró desde la región de Ŝīrāz a la India en compañía de sus discípulos. Sus obras bien pronto fueron consideradas por los pārsís indios como libros propios, lo que les condujo a facilitar su difusión, incluida la posterior edición. Por lo general, esta literatura carece de gran valor desde el punto de vista crítico y filosófico, pero permite rastrear una zona muy poco conocida del pensamiento iŝrāqí. En conjunto, el contenido ideológico de esta literatura es una mezcla de elementos neozoroástricos, maniqueos y aún budistas del Mahayana con doctrinas iŝrāqíes, ŝī'íes y ṣūfíes.

b) *Mōbed -Ŝāh*

Uno de los autores influidos por el grupo discipular de Āzar Kayvān fue Mōbed-Ŝah, autor del *Dabestān-i Maḏāhib* (Escuela de saberes religiosos). A su interés por el pensamiento mazdeo antiguo y a su profundo conocimiento del pārsí, une una cierta curiosidad por los filósofos, clasificándolos en dos grupos: peripatéticos e iŝrāqíes. El pensamiento de estos últimos lo considera coincidente, por lo general, con el procedente de la religión de los antiguos iranios, recogida por los filósofos griegos y culminada por Platón. La fuente principal del *Dabestān* se titula *Dasātīr Nāmeh*, conjunto de seis libros santos, que gratuitamente atribuye a seis antiguos profetas iraníes. La obra está escrita en dos lenguas: la primera absolutamente ininteligible (al menos

para mí), posiblemente en lenguaje cifrado; la segunda es una traducción persa pārsí fabulosamente atribuida a Sāsān, contemporáneo de Josraw Parvīz.

Según Corbin, el libro atribuido al profeta Sāsān refleja la metafísica de Sohravardí, mezclada con la gnosofía de los sūfíes iraníes; no es, pues, aventurado incluir el *Dasātīr Nāmeh* dentro del círculo de Āzar Kayvān. Mōbed-Ŝah refiere que el año 1048/1638 encontró en Lahore a uno de los discípulos de Āzar Kayvān, llamado Farzāneh Bahrām b. Farŝād, conocido por Kuchak Bahrām, atribuyéndole una amplia información filosófica y teológica, el conocimiento del árabe, hindú, persa y otra lengua occidental, y la traducción de Sohravardí al persa. De este autor se ha editado la obra en persa *Ŝārestān-e chahār chamān*, la Ciudad de los cuatro jardines (Bombay, 1279/1862). En ella aparece una cosmogonía, una fantástica historia de los reyes-profetas, que comprende a los premedos, medos, persas, ajemidas, Alejandro, arsácidas y sasánidas, y una evidente gnosofía iŝrāqí, que es un camino intermedio (*barzaj*) entre la dialéctica teórica y la práctica espiritual ṣūfí. El autor, que se proclama discípulo de Āzar Kayvān, al que llama, entre otros epítetos, imām de este tiempo, identifica la sabiduría iŝrāqí con la doctrina de la iluminación (*gaŝab*) de los persas.

c) *El supuesto Hūŝang*

Según Corbin, también habría que incluir dentro del mismo grupo la obra *Ayīn-i Hūŝang* (Doctrina de Huŝāng), supuesto profeta iranio, compuesta por cuatro tratados: *Jēŝtāb*, *Risāla Zardoŝt Afsār*, *Zāyendeh-Rūd* y *Zavreh.* El *Dabestān* cita a otros sabios mazdeos emigrados del Ŝīrāz que conoció personalmente; dos de ellos, Ḥakīm Ilāhí Herbad y Ḥakīm Mīrzā, son clasificados como iŝrāqíes y conocedores del pensamiento de Sohravardí.

El autor del *Dabestān*, apoyándose en el círculo mazdeo emigrado del Ŝīrāz, sostiene el origen iranio de la filosofía, tanto en su forma dialéctica y teórica, representada por los peripatéticos, como en su vertiente extática platónica, típica de los iŝrāqíes. Los traductores habrían utilizado los supuestos viejos libros, conservados en el tesoro de los reyes persas, para extender la sabiduría por todo el mundo. De creer a este desconocido autor, al grupo de Āzar Kayvān habría pertenecido Bahā'-l-Dīn Āmilí, ŝī'í muŷtahid de Iṣpahān y maestro de Mollā Ṣadrā.

Bibliografía

1228. Aŝtiyāní, S. J. D., *Ŝarḥ-i hāl-o ārā-ye falsafa-ye Mollà Ṣadrā*, Comentario a la vida y doctrina de Mollà Sadrā), Maŝhad, 1381/1961.
1229. Ídem, *Hast-í an-naẓar-i falsafa-o 'irfān* (El ser desde el punto de vista místico), Maŝhād, 1380/1960.
1230. Ídem, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le siècle XVII jusqu'à nos jours*, vol. I, Teherán-París, 1391/1971.
— Corbin, H., núm. 59.
— Ídem, núm. 60.
— Ídem, núm. 61.
— Ídem, núm. 62.
— Ídem, núm. 63.
— Ídem, núm. 64.
1231. Hūŝang, *Ayīn-i Hūŝang*, Bombay, 1296/1879.
— Ibn Babūyeh Qommí, A. Ŷ., núm. 75.
— Kolayní, M., núm. 81.
1232. Kuchak Bahrām, F., *Ŝārestan-i chahār*, Bombay, 1279/1862.
— Mōbed Ŝāh, *Dabestān -i Madāhib*, núm. 1226.
1233. Mollā Hādí Sabzavārí, *Ŝarḥ-i Manẓuma*, ed. M. Mohageg y T. Izutsu, Teherán, 1389/1969.
— Mollā Ṣadrā, S., núm. 90.
1234. Ídem, *Al-Ḥikmat al-mut'ālīya fi-l-asfār al-'aqlīya* (La sabiduría de los cuatro viajes espirituales), ed. lit., Teherán, 1282/1865; ed. mod. 6 vols. en pub. por Ŝayj A. M. H. Ṭabāṭabā'í, Qom, a partir de 1378/1958.
1235. Ídem, *Seh Aṣl and his mathawí and rubâ'îyât*, intr. de Sayyid H. Naṣr, Teherán, 1380/1960.
1236. Ídem, *Maẓāhir al-ilāhīya*, Maŝhad, 1380/1960.
1237. Ídem, *Ŝawāhid al-rubūbīya*, con las glosas de Mollā Hādí Sabzāvarí. Maŝhad, 1388/1968.
1238. Ídem, *Kasr aṣnām al-ŷāhilīya*, ed. de M. T. Dāneŝ Paŷuh, Teherán, 1380/1960.
1239. Naṣr, H., *Ideals and realites of Islam*, Londres, 1966.
— Nāṣir-i Josraw, núm. 93.
1240. Qāzí Sa'īd Qommí, *Kalīd-i beheŝt*, ed. Sayyed M. Meŝkāti, Teherán, 1354/1935.
1241. Ídem, *Kitāb al-arba'īn*, ed. de M. 'Alí Bāmdād, Teherán, 1354/1935.
— Strothmann, R., núm. 103.
— Ídem, núm. 104.
1242. Ṭabāṭabā'í, Ŝ. M. H., *Ŝī'a dār Islām* (La Ŝī'a en el mundo islámico), Teherán, 1388/1968; trad. inglesa, *Shia in Islam*.
— Varios, núm. 107.

Capítulo 4
EL PENSAMIENTO ISLÁMICO IRANÍ DE LOS SIGLOS XIX Y XX

1. *La continuidad del pensamiento iraní*

a) *La prueba del poder político*

Los pensadores iraníes han sostenido siempre la raíz irania de su cultura y de su pensamiento, así como su ininterrumpida continuidad; en cierto modo, tal habría sucedido desde sus comienzos hasta el siglo XVIII; no es de extrañar que lo mismo aconteciese hasta nuestros días. Cabe pensar que a ello contribuyó el menor inmovilismo del establecimiento islámico šī'í respecto del sunní y a una cierta protección oficial u oficiosa durante la dinastía ṣafaví; pero los movimientos que surgieron en el siglo XIX señalaron el tropiezo del pensamiento teológico-filosófico con la tradicional tendencia al inmovilismo. Pese a los muchos siglos de persecución o marginación, según los casos, la Šī'a duodecimana también hubo de pasar la difícil prueba del poder político.

La Šī'a ismā'īlí experimentó la prueba del poder durante el gobierno de la dinastía fāṭimí en Egipto; de ella salió confusa, dividida, minoritaria y en parte convertida en leyenda fantástica. La proclamación de la gran resurrección en el castillo de Alamūt en el 569 de la hégira (8 de agosto de 1164), que en cierto modo venía a sustituir la religión establecida legal por la religiosidad personal y esotérica, sólo fue entendida rectamente por un grupo reducido de seguidores; la tradición enemiga la convirtió en poco más que el fabuloso Viejo de la Montaña o los sanguinarios asesinos ebrios de droga. Por muy diferente que haya sido el proceso recorrido por la Šī'a duodecimana, la conclusión fue paralela, aunque no coincidente.

Oficialmente, el Ŝāh Ismā'īl, fundador de la dinastía ṣafaví, se limitó a reconocer los derechos de la comunidad ŝī'í en nombre del imām oculto; de hecho, la Ŝī'a duodecimana gozaba ya de cierta tolerancia tras los muchos siglos de persecución y martirio; la conversión ṣafaví significaba la garantía plena para el desarrollo de su espiritualidad. A partir de dicho momento, los soberanos iraníes han declarado que su misión consistía en garantizar a los fieles el tiempo de espera hasta la llegada de la *parusía* definitiva; pero, como siempre, las cosas no fueron así de sencillas.

Aunque las comparaciones son siempre inexactas, conviene recordar que el rescripto de Constantino, mal llamado *Edicto de Milán*, también se limitaba a reconocer al cristianismo como una religión más; pero rápidamente el movimiento cristiano se convirtió en la nueva *religio civilis* del Imperio Romano, apareciendo una estructura religiosa que bien pronto, por boca de Eusebio de Cesarea del Ponto, llamó a Constantino «*nuestro* sabio y piísimo emperador». El cristianismo, al estar estructurado como una sociedad peculiar, la Iglesia, ha podido mantener ante la sociedad civil tanto la posición de tesis como la de síntesis, según las circunstancias y los tiempos; y sólo ha recurrido a la de antítesis en los periodos de fuerte persecución. El Islam, por el contrario, ha carecido de dicha defensa, pues, por definición, mantiene siempre la posición de tesis, ya que la única sociedad posible es la umma. Cuando el poder político ha poseído fuerza y cohesión social, la organización teológica, jurídica y cultual islámica (ulemas, alfaquíes, muftíes, imāmes de mezquita, etc.) se ha comportado como tácitamente colaboracionista, relegando a la *taqīya*, el prudente disimulo, la protesta silenciosa, salvo las inevitables y ejemplares excepciones, tantas veces coronadas por la prisión, el destierro y el martirio.

Por otra parte, toda organización religiosa se considera depositaria legítima de la recta interpretación tradicional y, en principio, mira con desconfianza a los que buscan un ahondamiento novedoso de la religiosidad personal y social; recuérdese el caso de la Inquisición. Por lo común, y siempre que fue posible, la Ŝī'a duodecimana había resuelto los roces político-religiosos mediante el uso de la citada *taqīya*, salvo en el caso de sus numerosos y fervientes mártires. La fuerza política y la cohesión social de la dinastía ṣafaví y de las que la sucedieron condujeron al robustecimiento de los aspectos cultuales, jurídicos y teológicos frente a las aspiraciones espirituales. A partir de los últimos años del siglo XVIII, ulemas y alfaquíes empezaron a no ver con benevolencia algunas de las manifestaciones de los gnósofos místicos (*'urafā'*), pero tampoco se sentían más seguros de la índole islámica del poder político.

b) *Un conflicto ideológico-político a tres bandas*

A finales del siglo XVIII y principios del XIX una cierta atmósfera de conflicto rodearía al pensamiento de la Ŝī'a iraní. De una parte, los grupos esotéricos, como el de los *Ahl-i Ḥaqq*, iban mucho más allá de lo que podían tolerar tanto la organización política como la propia Ŝī'a duodecimana; de otra, esta última se había ido distanciando del poder político al reconocer de hecho a los *muŷtahides* distinguidos como directores de los ulemas; su prestigio fue creciendo paulatinamente, debido al buen uso del *iŷtihād* en la interpretación de la teología y del derecho ŝī'íes; y al final de la dinastía ṣafaví, algunos llegaron a sostener que el poder político correspondía legítimamente a los muŷtahides y no al gobierno del Sāh, idea que nunca desaparecería del todo y que, a la postre, conduciría a la revolución islamica iraní de nuestros días dirigida por el Āyātollāh Jomeiní.

Durante el gobierno del aventurero y buen militar Naḏēr Jān, que el 1148/1735 se proclamó Ŝāh, se intentó estabilizar la situación religiosa declarando que la Ŝī'a duodecimana debía ser considerada como la quinta escuela o rito jurídico del Islam común. En cuanto protector del Islam, Naḏēr Ŝāh quiso reducir la influencia de los ulemas mediante la confiscación de parte de los bienes rústicos del *waqf*, con el consiguiente descontento de la organización religiosa. Así, las sectas esotéricas perseguidas, la Ŝī'a duodecimana de los muŷtahides y la organización político-religiosa en el poder, mantenían una guerra, abierta o soterrada, que endurecería los problemas ideológicos de los siglos XIX y XX.

El estallido del conflicto violento tuvo lugar durante el gobierno de la dinastía qāŷār (1210/1796-1343/1925). En 1255/1839, el Āgā Jān, director de la comunidad ismā'īlí iraní, encabezó una revuelta contra el conformismo del establecimiento político-religioso y los errores políticos y morales de la dinastía; tras de su derrota, el Āgā Jān y muchos de sus seguidores pasaron a la India, en la que ya residían numerosos grupos ŝī'íes; desde entonces se convertiría en el jefe espiritual de la comunidad ismā'īlí de los joŷas. Por su parte, los muŷtahides duodecimanos se habían ido estableciendo en el vecino Iraq, entonces parte del Imperio Turco osmanlí, y concretamente en las ciudades santas de Naŷaf y Karbalā', cabe las tumbas de los santos imāmes 'Alí b. Abí Ṭālib y Ḥusayn b. 'Alí; el antagonismo político entre los sultanes turcos y la dinastía qāŷār iraní les aseguraba una relativa tranquilidad. Sin embargo, el referido destierro daría origen a un nuevo movimiento ideológico y espiritual, el de los *ŝayjíes*, que siempre despertó recelo entre los muŷtahides duodecimanos.

2. *La escuela ŝayjí*

a) *Origen ideológico*

El inconformismo de los muŷtahides emigrados y su arraigado imāmismo siempre estuvieron atemperados por su contacto con los ulemas que permanecían en el imperio iraní; pero cabía una interpretación más radical, y tal fue la postura del ŝayj Aḥmad Ahsā'í que, tras de su formación en Naŷaf y Karbalā', acabó concibiendo el imāmismo como una fidelidad integral al pensamiento de los santos imāmes. Bajo la pretensión integrista, Aḥmad Ahsā'í incluyó toda la vieja tradición gnosófica, fuese la más próxima de la escuela de Mollā Ṣadrā, como la más lejana de la herencia iŝrāqí. Así, desde su fundador, la escuela ŝayjí rechazó la acusación de sectaria e innovadora, y se consideró mantenedora de la tradición ŝī'í, pese a las reservas de los muŷtahides y el rechazo de los ulemas tradicionales.

Ŝayj Aḥmad Ahsā'í (1167/1753-1241/1826) afirma en su autobiografía que era de origen árabe [1] y que desde adolescente tuvo preocupaciones

[1] El fundador de la escuela ŝayj, Aḥmad Ahsā'í, nació en 1166/1753 en Ahsā', Bahrayn, de familia árabe si se cree su autobiografía. Cuando era joven, fue atraído por la soledad y la meditación, sintiéndose acongojado por la falta de preocupación religiosa, así como por las visiones extraordinarias que pronto experimentó. Esto le llevó a buscar directores que le guiasen en su experiencia; mas ninguno de los que conoció le satisficieron. De aquí que, en realidad, su iŷāza la recibiese de los Doce imāmes, durante un sueño en que cada uno de ellos, por intermedio del décimo santo imām, le concedió la correspondiente iŷāza. La experiencia espiritual del ŝayj Aḥmad Ahsā'í es la típica de los visionarios de la Ŝī'a y de aquí el valor que le da a ser su propio maestro espiritual, bajo la guía del maestro espiritual oculto (ŝayj al-gayb). A los veinte años abandonó Bahrayn, dirigiéndose al Iraq, residiendo en Naŷaf y Karbalā' otros veinte años. Tras varios viajes por la región de Basora, en 1221/1806 marchó en peregrinación a Maŝhad, lo que iba a ser la causa principal de que el movimiento ŝayjí se asentase sobre todo en Irán, debido al apoyo entusiasta que encontró entre los fieles de la Ŝī'a. Desgraciadamente este éxito motivó la envidia de algunos y Mollā Muḥammad Taqí Bargānī pronunció un takfīr en Qazvīn, mostrando una vez más la hostilidad de los alfaquíes frente a la teosofía islámica. Este incidente motivó que ŝayj Aḥmad Ahsā'í decidiese retirarse a La Meca. Cerca de Medina enfermó, muriendo el 21 de ḏū-l-qa'da del 1241 (28 de junio de 1826). Su descendencia espiritual constituye la escuela ŝayjí. Su obra escrita es extraordinariamente extensa. El catálogo del ŝayj Sarkār Agā da ciento treinta y dos títulos, incluidos algunos que indican más de una obra. Corbin, gran conocedor del pensamiento ŝayjí, consideraba como más importantes las obras siguientes:

Ŝarḥ kitāb al-Ḥikmat al-'arŝīya, comentario al «Libro de la Sabiduría del trono» de Mollā Ṣadrā.

Ŝarḥ kitāb al-Maŝā'ir, comentario al «Libro de las penetraciones metafísicas» de Mollā Ṣadrā.

Ŝarḥ al-Ziyārat al-ŷāmi'a, comentario a la peregrinación.

Fawā'id, enseñanzas, y

Ŷawāmi' al-Kālim, compendios.

espirituales y experimentó visiones extraordinarias. Buscando directores espirituales, cuando tenía veinte años, marchó a Naŷaf y Karbalà', donde residiría hasta cumplir los cuarenta años de edad. No puede caber duda alguna que allí se formó con los muŷtahides emigrados; pero en 1221/1806 partió en peregrinación a Maŝhad, también ciudad santa ŝī'í, donde predicó con éxito su interpretación ŝī'í integral. Según ella, el imām oculto mantuvo siempre una cierta comunicación directa con la comunidad mediante un maestro espiritual oculto (*ŝayj al-gayb*); él mismo no había obtenido su iŷāza o permiso para enseñar de muŷtahid alguno, sino que los doce santos imāmes le habían concedido la correspondiente iŷāza por medio del décimo santo imām. Naturalmente, los ulemas iraníes tradicionales se levantaron contra tal pretensión y Mollā Muḥammad Taqí Bargāní emitió en Qazvīn un *takfīr* condenatorio de su predicación.

b) *La sucesión ŝayjí*

La escuela ŝayjí ha reconocido siete directores de la misma:

1.º El fundador Ŝayj Aḥmad Ahsā'í ya citado.

2.º Ŝayj Sayyid Kāzīm Reŝtí (1212/1798-1259/1843), designado sucesor por el primero y fundador.

3.º Ŝayj Ḥāŷŷ Muḥammad Karīm Jān Kirmāní (1225/1810-1287/1870).

4.º Ŝayj Ḥāŷŷ Muḥammad Jān Kirmāní (1263/1846-1324/1906), hijo del anterior.

5.º Ŝayj Ḥāŷŷ Zaynol 'Abdol Jān (1276/1859-1360/1942), hermano del anterior.

6.º Ŝayj Abū-l-Qāsim Jān Ebrāhēmí, llamado Sarkār Āgā (1314/1896-1390/1969), hijo del anterior; y

7.º Ŝayj 'Abdol Rēzà Jān, hijo del anterior, al parecer trágicamente desaparecido durante la revolución islámica iraní [2].

---

[2] Ŝayj Aḥmad Ahsā'i designó como sucesor a Sayyid Kāzim Reŝtí, descendiente de una familia noble de estirpe ḥusayní establecida en la región suroccidental del mar Caspio. Allí nació Sayyid Kāzim, en la ciudad de Reŝt, el año 1212/1798. En un sueño se le reveló la existencia de ŝayj Aḥmad, a quien encontraría en Yazd, convirtiéndose en su discípulo predilecto. Por consejo de su maestro, Sayyid Kāzim se estableció en Karbalā', donde alcanzó considerable popularidad. Un motín antiturco le ocasionó dificultades y le obligó a ausentarse, marchando como peregrino al santuario de Kāzimayn y después a Samarra. A su regreso enfermó, muriendo en Karbalā' el II de ḍū-l-hiŷŷa de 1259/1843. Su obra escrita fue muy amplia. Su catálogo da ciento setenta y dos títulos; y algunos de ellos contienen a su vez varias obras. Según Corbin, de las obras editadas las más importantes son:

Šarḥ al-Juṭbat al-tataŷīya, comentario al «Sermón de los dos golfos», atribuido al imām 'Alí b. Abí Ṭālib, y
Šarḥ Āyat al-Kursí, comentario a la aleya del Trono (Alcorán, 2, 256).

A la muerte de šayj Kāzim, en 1259/1843, le sucedió šayj Ḥāŷŷ Muḥammad Karīm Jān Kirmaní, hijo de un miembro de la familia real Ibrāhīm Jān, el fundador de la Madrasa-ye Ibrāhīmí de Kirmān. En esta última ciudad nació Muḥammad Karīn Jān el 18 de muḥarram de 1225/1810. A los dieciocho años oyó hablar de la doctrina de šayj Aḥmad Ahsā'í a Muḥammad Ismā'īl Kūbbenā'í. Esto le llevó a marchar a Karbalā', donde estudió con šayj Sayyid Kāzim, quien le dio dos de las varias iŷāzāt que poseyó. Murió šayj Karīm en Tahrūd, cerca de Kirmān, el 22 de ša'bān de 1288/1871. Su obra escrita fue también muy importante: doscientos setenta títulos. Entre ellos:

Faṣl al-jiṭāb, Juicio definitivo.
Ṭarīq al-naŷāt, camino de la salvación
Kitāb al-fiṭrat al-salīma, Libro del sentido natural religioso intacto, e
Iršād al-'awāmīn, Dirección de los fieles.

A la muerte de Karīm Jān le sucedió su hijo, šayj Ḥāŷŷ Muḥammad Jān, nacido el 19 de muḥarram de 1263/1846. Formado en el pensamiento šayjí por su padre, colaboró con éste en la redacción del *Faṣl al-jiṭāb*, recibiendo a continuación la iŷāza. También recibió la enseñanza de otros maestros, entre los que debe destacarse a Ŷa'far b. Muḥammad Taqí. Su acción fue fundamentalmente espiritual, dedicándose también a la investigación del pensamiento šayjí. Pese a ello, fue acusado de promover acciones subversivas. Entristecido por esta falsa atribución, acabó retirándose a Langar, a unos cuarenta kilómetros al sur de Kirmān, donde murió el 20 de muḥarram de 1324/1906. Su obra escrita fue muy amplia, alcanzando doscientos cuatro títulos. Entre ellos deben citarse:

Kitāb al-mubīn, El libro luminoso.
Wasīlat al-naŷāt, Las vías de acceso a la salvación, escrita en persa e inédita.
Šarḥ al-ḥadīṯayn, comentario a los dos hadices sobre la acción de Fāṭima el día de la gran resurrección, y
Yanābī' al-ḥikma, Las fuentes de la sabiduría.

A su muerte le sucedió su hermano, šayj Ḥāŷŷ Zaynol 'Ābidīn Jān Kirmāní, nacido el 7 de raŷab de 1276/1859. Tenía, pues, doce años cuando murió su padre, y fue su hermano y antecesor quien le educó y le formó en la tradición šayjí, colaborando con él en la redacción del *Kitāb al-mubīn*. Recibió la iŷāza šayjí de su hermano mayor, el šayj Muḥammad Jān, y otras varias después, todas muy ligadas a la enseñanza šayjí. Durante su vida realizó varios viajes, tanto a La Meca como a los lugares santos de la Šī'a en Iraq e Irán. Murió el 5 de ŷumādà I de 1360/1942, tras siete años de grave enfermedad. Su obra escrita es también muy amplia y consta de ciento cincuenta y tres títulos.

A la muerte de Zainol 'Ābidīn Jān le sucedió su hijo, el šayj Abū-l-Qāsim Jān Ebrāhēmí, llamado Sarkār Āgā, nacido en Kirmān en 1314/1896. Su pensamiento ha sido dado a conocer en Occidente por el profesor Corbin, que le trató largamente hasta su muerte en 1389/3 de diciembre de 1969. Las tres obras más importantes de Sarkār Āgā son:

Iŷtihād o taqlīd.
Risāla-ye tanzīh al-awliyā', comentario al *Iršād al-'awāmīn* de Muḥammad Karīm Jān Kirmāní y
Risāla-ye falsafīya.

A Sarkār Āgā le ha sucedido en la dirección šayjí, en 1389/1969, su hijo el sayj 'Abd al-Rēzà Jān. Según la información que me fue facilitada por alguien que leyó la anterior edición de este libro, 'Abd al-Rēzà Jān desapareció tras de la revolución iraní, afirmándose que había sido muerto.

c) *El sentido de la tradición íntegra*

El punto de partida del pensamiento ŝayjí es la fidelidad a la tradición íntegra en un permanente esfuerzo renovador; de aquí la importancia que tiene el *corpus* de la tradición imāmí, ya que no todas las tradiciones tienen el mismo valor, ni se les puede ver desde el mismo punto de vista. Esto obliga a estudiar la cadena de transmisión, lo que siempre ocasionó muchos problemas a la Ŝī'a imāmí. Además, y por encima de la transmisión temporal, hay que tener en cuenta la presencia intencional del imām y el asentimiento que por razón corresponde. De aquí que la vía de la fidelidad interior de la tradición deba prevalecer frente a la vía de la fidelidad exterior, que sólo debe ser una ciencia auxiliar de la primera. Entendida la tradición de modo auténtico como fidelidad a los principios de los imāmes, aquélla es una fuente permanente de renovación y renacimiento.

La renovación ŝayjí de la doctrina imāmí condujo a una reestructuración metafísica de la gnosofía ŝī'í apoyada en tres tipos de argumentación: dialéctica, moral y sapiencial. Esta última es la fundamental, pero su base es la lealtad del hombre a Dios. La teología apofántica ŝī'í es llevada a sus últimos límites por la escuela ŝayjí: el ser de Dios trasciende todas las categorías de los entes; por tanto, no se le puede atribuir ningún predicado. Lo único que sabemos de Él es su incognoscibidad y todo aquello que Él nos ha revelado. El ser, pues, es radicalmente equívoco y el ser necesario escapa a toda calificación, salvo las denominaciones que aparecen en el Alcorán.

Conviene matizar muy bien el uso del lenguaje filosófico empleado por los pensadores ŝayjíes, ya que los términos tradicionales no sólo adquieren un sentido muy distinto del que aparece en los falāsifa islámicos, sino que a veces incluso invierten su significado, haciendo de la materia-luz lo que comúnmente entendemos por forma; y convirtiendo a ésta en la opacidad o sombra del ser, o sea: justamente lo contrario de la doctrina neoplatónica islámica estructurada por Ibn Sīnā. Igualmente, en el acto-creador, la función no la opera la sabiduría divina, sino la divina misericordia. La creación primera tiene lugar por una doble voluntad, *maŝīya* e *irāda*, que constituyen la esencia (māhīya) primera. La creación segunda, que proporciona la segunda esencia, la realizan el *qadar* y el *qaḍā*; el primero identificaría la esencia y el segundo conferiría eficacia al ser creado. Entre la primera creación y la segunda interviene el Adán celeste que, a su vez, presenta tres realidades: el Adán mayor, cielo de la walāya absoluta, el Adán luz Muḥammadí y el Adán inteligencia universal.

d) *La forma imaginal*

Al dar a la materia el sentido de esencia lumínica espiritual, el pensamiento ŝayjí considera que el principio de individuación reside en la forma imaginal. «Así, el ser, la existencia, según la verdad que merece ser buscada para conocerla, en todo aquello distinto de Dios, es la materia. Esta tesis es la correcta, inversa a la que sostienen la mayoría de los filósofos.» Partiendo de aquí, no es difícil comprender que el pensamiento ŝayjí ataque la definición de hombre como animal racional. Las realidades esenciales, como la animalidad o la humanidad, están elaboradas en las esferas celestes y no son comunicables entre sí *in recto*, sino *in obliquo*. De aquí que la animalidad sea accidental al hombre y la humanidad accidental respecto al imām. Con este principio rechazan la posibilidad de toda unión hipostática.

e) *La teosofía ŝayjí: la negación de la jerarquía visible*

La teosofía ŝayjí se apoya en los cuatro pilares tradicionales de la Ŝī'a; unicidad divina, profetología, imāmología y comunidad ŝī'í. Pero al aplicar el principio de la integridad de la tradición de los imāmes, rompe con el *status* doctrinal tradicional de los ulemas y alfaquíes amarrados a la literalidad de las interpretaciones jurídicas. Al tratar del pilar de la comunidad ŝī'í o comunión de todos los fieles de la Ŝī'a mediante su relación personal con el imām, dicha comunión no procedería de la estricta fe religiosa común, sino que sería una fuente independiente. Como la comunidad ŝī'í vive en el tiempo de la gran ocultación, sin imām ni delegado (nā'ib) visible, la jerarquía espiritual ŝī'í tiene también que ser invisible. La jerarquía invisible para el pensamiento ŝayjí está representada por los *nuŷabā'* (nobles) y los *nuqabā'* (gobernadores) espirituales, sólo reconocibles por la conciencia espiritual de cada miembro de la Ŝī'a, no porque ellos se manifiesten como tales.

El pensamiento ŝayjí rechaza cualquier intento de presentación pública como delegado o representante del imām; quien se postula como tal es un simple impostor y sólo busca mantener o desarrollar una organización petrificada e ignorante que impida el progreso espiritual. Sin embargo, lo que sí existe es un *nāṭiq wāḥid*, un portavoz único, pudieramos decir; su función respecto al imāmismo es como la de la mecha respecto del fuego, o como el corazón para el cuerpo; pero nadie puede reconocerlo externamente. Por eso ningún ŝayjí se ha proclamado nunca *nāṭiq wāḥid*, rechazando tajantemente las posiciones bābíes y bahā'ies, aunque estos movimientos se hayan proclamado como procedentes de la enseñanza del ŝayj Aḥmad Ahsā'í. Así,

lo que intenta la escuela ŝayjí es el desarrollo y promoción de la presencia interior del imām como único maestro invisible en la conciencia de los fieles. Entonces, ¿por qué tuvieron los ŝayjíes la vocación de manifestarse para aclarar el cuarto pilar de la sabiduría de la Ŝī‘a? Por la propia naturaleza del mensaje divino, ya que la ocultación no procede de Dios, sino de los obstáculos que levanta el propio hombre.

f) *El sentido del tiempo de la espera: el inicio de la parusia interior*

La anterior concepción se proyecta muy especialmente sobre la idea escatológica que preside el mundo en que vivimos: el tiempo de la espera. Aquélla se consigue por medio de una dimensión mística que permite ver aquí y ahora la totalidad, por encima del espacio y del tiempo, mediante el mundo de las formas imaginales vistas como en un espejo. Gracias al lenguaje profético, el hombre puede emprender el camino de ascenso, salir del fondo de un pozo mediante la procura de la capacidad para la visión del imām. Pero tampoco las formas imaginales están en el lugar celeste platónico inaccesible, sino en uno invisible, que puede hacerse visible en la contemplación interior, apareciendo en ésta al modo como la figura humana se ve en un espejo. No se trata, pues, de un descenso de las formas, ni de un ascenso humano al lugar celeste, sino de un reflejo de aquéllas sobre el espejo sensible. Esta misma concepción se aplica a la doctrina de la *parusia* del imām de la resurrección.

«No hay que olvidar –escribe el ŝayj Sarkār Āgā– el verdadero sentido que es el espiritual. Hay que comprender que nuestro mundo no posee en sí ni oriente ni occidente, como el Sol, ni se levanta ni se oculta; su revolución en la órbita es nuestra propia revolución y para todos los humanos. Cada vez que nos separamos de este mundo y progresamos espiritualmente hacia el otro mundo, el mundo terrestre se inclina hacia poniente, mientras que la luz del otro mundo se levanta hacia el oriente. Lo que debe entenderse aquí por oriente y occidente, en sentido verdadero, es el oriente y occidente espirituales, indiferentes a los puntos cardinales del espacio sensible, y no el oriente y occidente metafóricos, como los de nuestra geografía. Así, pues, un sol que se levanta a occidente [significa que] anuncia la hora del crepúsculo, la caída definitiva de este mundo; y esta luz [que da dicho sol] es la existencia sacrosanta del imām.»

El sentido espiritual de la resurrección por medio de la profundización interior es el inicio de la *parusia*.

g) *El isomorfismo de las dos realidades*

Lo que pudiéramos llamar el isomorfismo de la apariencia exotérica y de la realidad esotérica se manifiesta de un modo eminente en la cosmoontología ŝayjí. El cosmos ha sido creado por Dios en seis días; pero estos días deben entenderse doblemente, como seis mundos y seis constitutivos del ser. En el primer sentido aparecen: 1. el mundo de las inteligencias, 2. el mundo de las almas, 3. el mundo de la naturaleza, 4. el mundo del torbellino atómico en el cual los átomos pueden ser *quantos* de materia (mādda) o de luz, 5. el mundo imaginal hilemórfico que recibe la materia elemental y la forma esencial, y 6. el mundo de los entes corpóreos. Los días de la creación, en el sentido de constitutivos del ser de cada ente, se estructuran del modo siguiente: 1. el mundo de la cuantificación (*kawm*) de ser que recibe cada ente, 2. el mundo de la cualificación (*kayf*), 3. el mundo de la temporalización (*waqt*), con tres modalidades: a) tiempo cronológico (*zamān*), con tres grados: sutil, medio y denso, b) tiempo sempiterno (*dahr*), con tres grados: sutil (sempiternidad de las inteligencia), medio (sempiternidad de las almas) y denso u opaco (sempiternidad del torbellino atómico), y tiempo eterno (*ṣamad*), con tres grados: sutil (eternidad *maŝīya* de la voluntad fundamental); medio (eternidad *taqdīr* de la preestructura de los seres), y densa y opaca (eternidad del decreto y de la confirmación *imḍā'*), 4. el mundo de la ubicación, o sea, del lugar, cuyas modalidades son isomorfas de la temporalidad, éxistiendo así: a) la localización eternal (*ṣamadí*) para las realidades eternas, b) la ubicación sempiternal (*dahrí*) para las sempiternas, y c) la ubicación temporal (*zamānī*) para las realidades temporales. 5. el mundo de la correlación (*ŷihāt*) u orientación de un ser respecto de su principio u origen, y 6. el mundo del rango entitativo (*rutba*) respecto de la fuente entificadora que ha influido sobre cada ente.

3. *El camino hacia el integrismo islámico*

a) *El movimiento bābí*

El movimiento ŝayjí siempre se mostró contrario a la encarnación pública del portavoz único (*nāṭiq al-wāḥid*) del imām oculto; pero su presencia invisible era una invitación a la posible postulación de su manifestación en forma personal y concreta; tal fue la postura de Mīrzà 'Alí Muḥammad (1234/1819-1266/1850). Como tantos otros fieles ŝī'íes, empezó como peregrino a Naŷaf y Karbalā'; allí debió conocer las doctrinas ŝayjíes. El año

1260/1844 se autoproclamó en Šīrāz como *bāb* o puerta que conducía hasta el imām oculto, y sus seguidores creyeron que lo era, en tanto siempre existió la esperanza en su llegada como mahdí.

La predicación del bāb Mīrzà 'Alí Muḥammad tuvo un éxito extraordinario, tanto por la tradicional espera mesiánica como por las doctrinas prácticas de ámbito social. Su condena de la corrupción social y del inmovilismo acomodaticio del tradicionalismo de los ulemas, se extendió a la crítica de la oligarquía política iraní. En nombre de su condición de bāb y de imám, comunicó a los fieles un nuevo decreto divino que incluía, entre otras doctrinas, una mayor igualdad social, una mejor condición de la situación de las mujeres y de los niños, el derecho de todos a la propiedad privada, la libertad de comercio y la disminución de impuestos. El eco y éxito de la prédica aumentó el número y la fuerza de los bābíes; y a la muerte del šah Muḥammad, el 1264/1848, los bābíes iniciaron una revuelta e intentaron crear un gobierno bābí, primero en la localidad de Mazārandān y más tarde al sur del Irán; la represión se hizo inevitable.

b) *La represión ideológica durante la dinastía qāŷār*

La revolución islámica iraní ha considerado como opresoras, antiislámicas y casi satánicas a las dos últimas dinastías que gobernaron el Irán, la qāŷār y la pahleví, acusándolas de toda suerte de crueldades y vicios, y a ello se ha consagrado hasta un museo. Si se suprimen algunas ingenuidades y exageraciones, como las de poseer perros domésticos y monos, o leer la literatura europea del siglo XIX y principios del XX, la acusación tiene sobrados fundamentos. En lo que aquí interesa, la crueldad y la cerrazón ideológica se mostró a las claras en la persecución del pensamiento bābí y bahā'í y de sus seguidores, así como en los intentos contra el más importante de los pensadores islámicos del siglo XIX, Ŷamāl al-Dīn Afgānī, del que se tratará después en su lugar. En todos los casos, la represión ocasionó la emigración de los grupos y personas inconformistas.

Tras de su éxito como predicador de la nueva reforma religiosa, el bāb Mīrzà 'Alí Muḥammad fue encarcelado; y después de la dura represión de la revuelta bābí, fue ejecutado públicamente en Tabrīz el 1266/9 de julio de 1850, cuando tenía treinta y un años, siendo fusilado dos veces, pues la primera descarga, en lugar de matarle, sólo había servido para cortar las ligaduras que le ataban; sus restos fueron trasladados a Haifa en 1327/1909. La represión fue tan cruel que un reducido grupo bābí intentó asesinar al šāh Nāṣir al-Dīn el año 1268/1852, lo que recrudeció la persecución, con todo

lujo de torturas, y el aumento de las ejecuciones, que no perdonaron siquiera a una predicadora apasionada y excelente poetisa, Qurrat al-'Ayn.

c) *El movimiento bahā'í*

La muerte del Bāb y la represión desorganizaron el movimiento bābí; muchos de sus seguidores se vieron obligados a abjurar de sus creencias, a ocultarlas o a emigrar. Un grupo reducido de bābíes siguieron las directrices de Ṣubhi'í Azāl, siendo conocidos como azālíes; algunos de ellos, años más tarde, se convirtieron en seguidores de Ŷamāl al-Dīn Afgānī, y otros posteriores evolucionaron hacia posiciones liberales. La mayoría de los bābíes siguieron la dirección de Mīrzà Ḥusayn 'Alí, hermanastro de Ṣubhi'í, que tomó el nombre de Bahā'ollāh; de aquí el nombre de bahā'ís. Encarcelado en Irán, lo fue en condiciones infrahumanas; cuando fue puesto en libertad, gozó de ésta bien poco: refugiado en Turquia, rápidamente fue preso. Buscando una cárcel que le alejara del centro del Imperio Turco y de Persia, fue encerrado en la prisión de Akko, en Palestina, y liberado poco antes de su muerte, el 1309/1892; su labor la continuó su hijo, 'Abbās Effendi 'Abdol Bahā'.

El pensamiento bahā'í mantiene los principios fundamentales del profetismo, la imāmología y el esoterismo; pero ha extendido el primero, considerando que Dios no puede ser ajeno a la manifestación de su verdad a todos los pueblos desde siempre, hasta ahora y en el futuro. La tradición profética alcanza a los fundadores del movimiento bahā'í, y su interpretación debe ser acorde con la realidad histórica y social y el subsiguiente progreso; de aquí su espíritu ecuménico y su interpretación social, liberal y ecuménica, de la religión.

d) *La represión ideológica de la dinastía pahleví*

La crisis social derivada de las tendencias inmovilistas de la dinastía qāŷār desembocaron en un largo periodo de inestabilidad económica, militar y política (1890-1921), que llevaron al Irán al borde de su desmembramiento y a un ambiente revolucionario. La única fuerza militar con capacidad para restaurar la situación era la famosa brigada cosaca mandada por Rēzà Jān, que siguiendo, en parte, la política de Mustafá Kemal Ataturk en Turquía, propició la propaganda republicana, con mayor facilidad al haberse exiliado el ŝāh Aḥmad. La natural oposición de los ulemas obligó a Rēzà Jān

a cambiar de postura; y su poderío militar pesó lo suficiente para que el maŷlīs declarase depuesta a la dinastía qāŷār y una nueva asamblea proclamase a Rēzà Jān fundador de una nueva dinastía en 1344/diciembre de 1925. Pese a los esfuerzos para modernizar el Irán, tanto por el primer ŝāh pahleví, Rēzà Pahleví, como por su hijo pequeño y sucesor, el ŝah Muḥammad Rēzà Pahleví, se mantuvo un control político y militar muy duro, y en dos frentes: contra los ulemas fieles a la integridad de la interpretación ideológica y social del movimiento ŝī'í, y contra la introducción del pensamiento liberal y socialista, incluido el marxista. Además, la nueva dinastía fomentó y generalizó la idea de la continuidad irania en un sentido antiárabe: la conquista árabe-islámica fue un desastre nacional, y la significación del Islam en la vida social debía ser reducida a sus justos límites.

Las frecuentes persecuciones y la intransigencia política favorecieron el giro del partido Tudeh, originariamente burgués, hacia el socialismo y la influencia soviética. Por la parte contraria, el tradicionalismo religioso se opuso a las reformas por considerarlas occidentales y antiislámicas. La represión, que en ocasiones llegó a la tortura y se saldó con ejecuciones, condujo a algunos ulemas al exilio en las ciudades santas ŝī'íes del Iraq. Uno de ellos, Rūḥollāh Muṣaví Jomeiní, que pronto recibió el grado de Āyātollāh, emigrado primero en Iraq y después en París, se convertiría en el guía (*marŷā'* o *wilāyat al-faqih*), teóricamente representante universal del imām oculto, en la práctica imām de la comunidad.

e) *El integrismo iraní*

Los errores del ŝāh Rēzà Pahleví condujeron a la formación de un conjunto social integrado por cuantos no aceptaban su política; el Frente Nacional y otros partidos nacionalistas, el Tudeh ya francamente comunista y grupos afines, los movimientos radicales violentos (Fedāyīn Jalq y Muŷāhidīn Jalq) y los partidarios del gobierno islámico dirigidos por los mollās seguidores del Āyātollāh Jomeiní. Sin embargo, conviene recordar que fueron los grupos extremistas radicales los que hundieron el régimen del ŝah en las sangrientas jornadas de los días 10, 11 y 12 de febrero de 1399/1979. Los seguidores de Jomeiní, constituidos en Partido de la República islámica el 19 de febrero de dicho año, frente a las discusiones de los partidos nacionalistas y los excesos revolucionarios de los grupos radicales, se apoderaron de los instrumentos de poder del Estado y consiguieron, mediante referéndum, la proclamación de la República islámica del Irán el día 1 de abril del referido año.

El imām Rūḥollāh Muṣaví Jomeiní, lejos de ser un simple fanático iluminado, había sido un ulema de excelente formación, como prueban sus trabajos de comentario alcoránico. Debido a ello, bien pronto fue considerado como muŷtahid por centros de formación religiosa de Qom y rápidamente elevado a la categoría de Āyātollah, entre otras razones para protegerle de la violencia represiva. Su principal aportación al pensamiento islámico fue el desarrollo de la idea del gobierno de los sabios de la religión (*wilāyat al-faqih*); la idea ya existía, pero la formulación dada en 1389/1969 es fundamental; fue claramente expuesta en los cursos orales y publicada en 1390/1970 con el título de *El gobierno islámico* (Ḥoqmat-e eslāmí). También contribuyó a ello el Āyātollāh iraquí Muḥammad Bāqir Ṣadr, ahorcado en Bagdad el año 1400/1980.

La formación del imām Jomeiní y las fuentes de su pensamiento aparecen expuestas con claridad en la ya famosa carta dirigida al entonces lider de la hoy desaparecida Unión Soviética:

«Si vuestra excelencia quiere dirigir las investigaciones acerca de tales temas [filosóficos], deberiais ordenar a los estudiosos que, en lugar de los libros de los filósofos occidentales, consulten los escritos de al-Fārābí y Avicena [...] acerca del peripatetismo, ya que tales estudios probarán que las leyes del encadenamiento causal son racionales y no sensibles, y que tanto los términos universales como las leyes generales en que se apoya todo razonamiento están basadas en algo racional y no [meramente] sensible. En relación con ello, debéis consultar los profundos escritos acerca de la filosofía iluminativa de Sohravardí [...], que ha elucidado magistralmente cómo la materia y cualquier objeto material están realmente necesitados de la luz pura, totalmente libre de cualquier sensibilidad; y que la concepción intuitiva por el hombre de su esencia está ciertamente allende la percepción sensible. Vuestra excelencia puede también indicar a los estudiosos que consulten la famosa obra de [Mollā] Sadrā al-Mot'allehīn [Ŝīrāzí] [...] acerca de la filosofía trascendental, que tanto puede esclareceros cómo la realidad del conocimiento es auténticamente una entidad separada de la materia, por lo que no está limitada por las leyes materiales. No quiero agobiarle con los detalles, por lo que no voy a mencionaros los libros de los grandes pensadores, especialmente de Moḥīdīn b. 'Arabí. Si vuestra excelencia quisiera sondear las sutilezas alcanzadas por este gran maestro, por favor, envie algunos de los más inteligentes expertos soviéticos para que se preparen en ello mediante una estancia en Qom, para que en muy pocos años puedan adquirir, por la gracia de Dios, el conocimiento de tales sutilezas.»

«Los materialistas toman a los sentidos como criterio del conocer; y así, cualquier cosa que esté allende los sentidos no entra dentro del campo del conocimiento. A su vez consideran al ser como existencia material, por lo cual todo cuanto carece de materia se considera inexistente. Así, pues, consideran como totalmente mítico el mundo de lo oculto, la existencia del Todopoderoso Altísimo, la revela-

ción divina, la misión profética y la resurrección [...]. Es más claro que el agua que la materia y el cuerpo, sean lo que fuesen, no tienen conciencia de sí mismos [...]; en cambio, el hombre y el animal son conscientes de su medio, percibiendo lo que en su entorno sucede y el cambio que se extiende por el mundo. Así, pues, existe algo llamado suprasensible, separado de la materia, que no muere y pervive cuando perece la materia. Obedeciendo a las exigencias de su naturaleza, el hombre tiende a la perfección en su forma absoluta» [3].

La convicción histórica del Āyātollāh Jomeiní fue que «si el marxismo ha conducido a un desastre económico y social, también el Occidente ha ocasionado los mismos problemas, aunque sea de otro modo; y ha creado otros». Por tanto, la única solución es el ideal de la comunidad islámica, representado en la práctica por el gobierno islámico, cuyos principios fundamentales son los siguientes: 1.º, Dios es la única fuente de poder manifestada en la revelación profética e interpretada por la tradición de los santos imāmes; 2.º, la tradición integral sólo la posee la comunidad ŝīʻí imāmí y comprende también las formas y usos sociales tradicionales considerados como islámicos; 3.º, los ulemas tienen un papel esencial en el recto gobierno de la comunidad, en especial los reconocidos como muŷtahides; 4.º, el más sabio, o los más sabios, según los casos, y en ausencia del imām oculto, deben regir el gobierno de acuerdo con el principio de la wilāyat al-faqih; 5.º, la comunidad posee el poder legislativo y ejecutivo por delegación divina; mediante el ejercicio del poder, la comunidad toma conciencia de gobernar el mundo en nombre de Dios, y 6.º, el sabio que encarna la marŷāʻ es el guía de la comunidad, la representación segura del Estado y el comandante en jefe del pueblo combatiente o ejercito.

El imām Jomeiní ocupó dicho puesto de hecho desde 1399/1979, de derecho desde el 1.º 1401/1980 hasta su muerte en 1409/3 junio 1989, sucediéndole el Ḥoŷŷatolislām ʻAlí Jamenei, aunque sin el poder absoluto que de hecho poseyó el imām Jomeiní; tal poder pasó entonces al hoy presidente de la República islámica, Haŝemí Rafsanŷāní. Sin que se hubiesen modificado los aspectos teóricos del integrismo de la wilāyat al-faqih, la primera guerra del Golfo (1400/1980-1408/1988) y el fracaso de la política económica condujeron a moderar algunos de sus aspectos, tanto en lo económico como en lo cultural. Así se permitió la circulación de traducciones de obras literarias o de pensamiento occidentales o los libros del pensador contempo-

[3] Utilizo la traducción personal que hice de los textos árabe y persa, en tanto que las traducciones a lenguas occidentales que conozco, que me fueron facilitadas en Teherán, presentaban imperfecciones o variantes inadecuadas.

ráneo iraní 'Alí Šarī'at [4]. Sin embargo, el apoyo a grupos extremistas, el mantenimiento de la sentencia contra el escritor anglo-indio Salman Rushdie y la permanencia del uso del *šador* por las mujeres, han consagrado la imagen del fanatismo islámico iraní [5].

Bibliografía

1243. Ahsā'í, S. A., *Šarḥ kitāb al-Ḥikmat al-'aršīya*, ed. litog. Tabrīz, 1278/1861.
1244. Ídem, *Šarḥ kitāb al-Mašā'ir*, ed. litog. Tabrīz, 1278/1861.
1245. Ídem, *Šarḥ al-Ziyārat al-ŷāmi'a*, ed. litog. Tabrīz, 4 vols., 1276/1859.
1246. Ídem, *Fawā'id*, ed. litog. Tabrīz, 1275/1858.
1247. Ídem, *Ŷawāmi' al-kālim*, ed. litog., 2 vols., Tabrīz, 1273/1856-1276/1859,
1248. Bahā'-ollāh, M. H. 'A., *The Kitāb-i Iqān, The Book of Certitude*, trad. de Shoghi Effendi, 3.ª ed., Londres, 1982.
1249. Balyuzi, H. M., *'Abdu'-l-Bahā: der Mittelpunkt des Bündnises Bahā'ullāhs*, Hofheim-Langenheins, 2 vols., 1983
— Corbin, H., núm. 59, IV, pp. 205-300.
— Ídem, núm. 61.
— Ídem, núm. 63.
— Ídem, núm. 64.
1250. *Die Baha'i in Iran. Dokumentation der Vorfelgung einer religio-Munderheit*, Hofheim etc. 1985.
1251. Karīm Jān Kirmání, Š. H. M., *Faṣl al-Jiṭāb*, ed. litog. Teherán, 1302/1885.
1252. Ídem, *Ṭarīq al-Naŷāt*, ed. litog., Teherán, 1344/1925.
1253. Ídem, *Kitāb al-fiṭrat al-salīma*, Tabrīz, 1310/1892.
1254. Ídem, *Iršād al-awāmīn*, 4 vols., Kirmān, 1354/1935.
1255. Ídem, *Kitāb al-fawā'id al-sab'*, Kirmān, 1354/1935.
1256. Mahdí, A. (ed.), *Aux sources de la sagesse*, Rev. islamique trim. núm. 1, Firminy (Francia), 1414/1994.

[4] En los medios de comunicación de masas occidentales rara vez, salvo en el caso del premio del festival de Cannes, se suele hablar del nuevo cinema iraní, que ha realizado algunos filmes de gran valor técnico y con un contenido ideológico social no despreciable; y ello dentro de una producción cada vez más numerosa.

[5] La obligación de las mujeres, incluidas las extranjeras, de llevar vestidos no ceñidos y cubrirse la cabeza con el šador o un pañuelo, aparece bien aireada en los medios de comunicación occidentales, mientras rara vez se dice que la ocultación es mucho más rigurosa en casi toda Arabia y, sobre todo, en la Saudí; las iraníes pueden mostrar el óvalo de la cara; las de la Península Arábiga cubren el rostro con tupido velo. Aunque se trate de anécdotas personales, en 1989 ciertos comercios elegantes de Teherán vendían ropa interior femenina de estilo occidental; en una ocasión pudc compartir, junto con otros viajeros varones, un taxi colectivo en el que viajaba una mujer iraní, sin que por ello ninguno mostrase extrañeza. Mas también es cierto que muchas de las mujeres iraníes que viajaron en la aeronave que nos trasladó de Teherán a Frankfurt embarcaron en la primera ciudad vestidas a la usanza iraní y desembarcaron en la segunda ataviadas a la europea.

1257. Muḥammad Jān, Ŝ. H., *Kitāb al-Mubīn*, Kirmān, 1305/1887- 1324/1906.
1258. Ídem, *Ŝarḥ al-ḥadīṯayn*, ed. Bombay, 1312/1894.
1259. Ídem, *Yanābī' al-Ḥikma*, 2 vols., ed. Kirmān, 1385/1965.
1260. Nahārandí, Ŝ. 'A., *Al-Kitāb al-abqarí al-ḥusan fī ibāt Mawla-nā' Ṣāḥib al-zamān*, 2 vols., Teherán, 1347/1928.
— Nāṣir-i Josraw, núm. 93.
1261. Reŝtī, Ŝ. K., *Ŝarḥ al-juṭbat al-tataŷīya*, ed. litog. Tabrīz, 1270/1853.
1262. Ídem, *Ŝarḥ Āyat al-kursí*, ed. litog. Tabrīz, 1271/1854.
1263. Rutstein, N., *Spirit in action: teaching the Bah'í-fait*, Oxford, 1984.
1264. Sarkar Āgā, Ŝ. Abū-l-Q., Jān Ebrāhīmí, llamado–, *Iŷtihad o taqlīd*, Kirmān, 1363/1943.
1265. Ídem, *Risāla-ye tanzīh al-awliyā'*, Kirmān, 1368/1948.
1266. Ídem, *Risāla-ye falsafīya*, Kirmān, 1371/1951.
1267. Ídem, *Fihrist-i Kutūb-i [...] Ŝayj-i Aḥmad-i Ahsā'í, etc.*, 2 vols., Kirmān, 1377/1957.
1268. Sears, W., *A cry from the heart: The Bahā'is in Iran*, Oxford, 1982.

Capítulo 5
EL PENSAMIENTO ISLÁMICO COMÚN DEL SIGLO XIX

1. *Los siglos oscuros del pensamiento del Islam sunní*

a) *El anquilosamiento del «curriculum» intelectual islámico*

Mientras que el pensamiento del Islam šī'í puede seguirse sin una real solución de continuidad, la historia del pensamiento islámico sunní, desde el siglo XV al siglo XVIII, es extremadamente penosa. Los repertorios acumulan datos de autores y obras; pero cada vez que nos asomamos a sus páginas brota la desilusión: se trata de comentarios de comentarios y sumas de otras sumas. Para explicar esta situación los historiadores han recurrido a eventos históricos muy complejos y diversos, como la decadencia económica, el dominio turco osmanlí, la involución del Islam y la presión de las economías foráneas. Se trata de hechos ciertos, pero no suficientemente explicativos. Por ejemplo, Ibn Jaldūn escribió en un periodo bien duro y fue un gran pensador. Las invasiones timūridas arruinaron amplias zonas y detuvieron el avance osmanlí, pero la arquitectura de Koka Sinan está ahí para mostrarnos algo. Si al lado de Sinan no hubo un pensador como el iraní Mollā Ṣadrā, no todo será culpa del dominio turco; los reyes de la dinastía ṣafaví no fueron menos rígidos que los sultanes osmanlíes; y más cerrado sobre sí estuvo el Islam iraní y la Sublime Puerta turca que Ifrīqiya y el Mágreb; y el comercio colonialista abrió brechas por todas partes. Fueron aquéllas, pues, causas necesarias, porque se dieron, pero no suficientes; en cambio, muy pocas veces se ha llevado la atención a un hecho cultural intrínseco fundamental: el anquilosamiento de la formación intelectual islámica.

La crisis del pensamiento islámico sunní de los siglos XV al XVIII se debe

a dos factores principales: el sentido de perfección no mejorable que siempre da el que «todo está hecho y bien hecho por Dios», que las oligarquías bien instaladas propagaban, y la inmovilidad de la formación. Como es sabido, en el *curriculum* tradicional las ciencias naturales, con excepción de la medicina, estaban casi totalmente excluidas e incluso el saber médico se reducía a los comentarios al *Qānūn fī-l-ṭibb* de Ibn Sīnā. Sobre una base de cultura general reducida a la gramática y a la literatura, la enseñanza superior se centraba en las ciencias religiosas de las tradiciones, derecho, teología escolástica y comentarios alcoránicos. Una mayor elasticidad encontramos dentro de los centros influidos por la Ŝī'a. Aun así, la obra de Ṣadr al-Dīn Ŝīrāzí no va mucho más allá de un comentario libre a Ibn Sīnā visto desde la interpretación iŝrāqí. En el subcontinente Índico, donde la situación es también menos estricta, el famoso manual de Mollā Niẓām al-Dīn (siglo XVIII), titulado *Dars-i Niẓāmí*, apenas presenta novedades. Pese a ello fue muy utilizado en la India y algo menos en Irán y Turquestán.

La formación más completa hasta el siglo XVII estaba al nivel de la del siglo XIII cristiano: gramática y lenguaje, aritmética, filosofía, derecho, jurisprudencia, teología y exégesis del Alcorán y de los hadices. La enseñanza en las madrasas estaba congelada; Ŝāh Walí Allāh (1115/1703-1175/1762) nos ha dejado ya una opinión crítica sobre la insuficiencia de tal formación; su labor empezó con un intento de continuar la obra iniciada por el ŝayj Aḥmad Sarhindí en el siglo XVII. La mística es una teoría y práctica del autoperfeccionamiento; sin razonamiento (iŷtihād) no cabe una interpretación legal real. Como diría Muḥammad Iqbāl, Ŝāh Walí Allāh fue el primer musulmán indio que sintió la necesidad de buscar un nuevo espíritu, pues consideraba que había llegado el momento de que la Ley islámica fuera presentada de un modo acorde con el razonamiento. Muḥammad 'Alí Tānawí (1158/1745), en el *Kaŝŝāf iṣtilāhāt al-funūn*, refiere que tuvo que buscar fuera de la madrasa su más amplia formación. La famosa universidad de al-Azhar fue una escuela de formación para la mezquita durante todo el periodo fāṭimí; cuando pasó a la dirección sunní, se centró en el derecho ŝāfi'í; pero su apertura es bien cercana a nuestro tiempo. Lo mismo hay que decir de la madrasa de la Zaytūna de Túnez y aun de la de Deoband en Sahāranpur, en la India. Se trata, pues, de colegios para formar ulemas.

Aunque pueda parecer sorprendente, las tensiones previas a la renovación nacieron de las relaciones conflictivas entre la estructura social bien instalada, sea sunní o ŝī'í, y el movimiento ṣūfí. Las relaciones son tan complejas que su historia es auténticamente prolija; pero hay un factor común que cabe señalar: el movimiento ṣūfí postula un método de autodisciplina y de autoconocimiento que inevitablemente conduce a una crítica de la forma-

ción tradicional, directa pocas veces, indirecta siempre. Esto conduciría en muchos casos a que algunos ulemas se alineasen con grupos o posiciones ṣūfíes, sin dejar por ello de combatir muchos de los elementos de las vías y naturalmente las supersticiones atribuidas a aquéllos.

Es un hecho indudable que los ulemas más despiertos sintieron siempre una cierta atracción por la vertiente especulativa del movimiento ṣūfí, pero sin ir mucho más allá del comentario recreador del pensamiento de Ibn 'Arabí al-Mursí. Aún así, la ideología especulativa ṣūfí estaba tan empapada de neoplatonismo, que permitía un mínimo de especulación menos rígida. Éste era, pues, un camino abierto. La cerrazón, los anatemas y aún la persecución violenta, hicieron estériles la mayor parte de los elementos positivos; y los ulemas, queriendo o sin querer, encaminaban hacia las técnicas del d̲ikr o murāqaba, o sea: hacia una concentración espiritual interior que, consciente o inconscientemente, consideraban como no peligrosa política ni religiosamente. Mas de esta situación, aparentemente tan inocente, al menos para los ulemas tradicionales, iban a salir los primeros y fallidos intentos de reforma.

b) *Los intentos de renovación*

Ibn Taymīya (muerto en 728/1328), al mismo tiempo que atacó duramente a Ibn Rušd, cuyo pensamiento no parece conocer a fondo, pidió una renovación que restaurase al Islam originario. Para ello se apartó del determinismo radical de la vulgarización ḥanbalí y buscó una posición que consideró intermedia entre los aš'aríes y los mu'tazilíes, como en su lugar fue dicho [1]. Pero su fama, así como la de su discípulo Ibn Qayyim al-Ŷawzīya, serán grandes; mas su herencia no sería recogida hasta finales del siglo XVIII.

Desgraciadamente, los intentos renovadores aparecen en un momento histórico en que el mundo occidental está a punto de salir del sistema político social llamado antiguo régimen y ha triunfado plenamente la Ilustración. En los últimos años del siglo XVIII y primeros del siglo XIX, en la India, en las provincias periféricas del Imperio Turco y en la propia Arabia surgen corrientes de reforma contra la corrupción de la religión islámica, tanto en su lado especulativo como respecto de la práctica. El movimiento que más resonancia histórica tuvo fue el Wahhābí; pero ni éste salió de la nada, ni es sólo un aprovechamiento del fallido intento de Ibn Taymīya.

El pensamiento musulmán indio había mostrado ya su inquietud en los

---

[1] Cfr. pp. 618-619.

últimos años del siglo XVII. Posiblemente teniendo en cuenta la dificultad de comunicación, a veces incluso lingüística, puede ser que se tratase de unos precursores ignorados; pero no debe decirse lo mismo de algunas figuras más cercanas en el tiempo y en el espacio, como en el caso de los profesores yemeníes Muḥammad al-Murtaḍà (muerto en 1204/1790) y Muḥammad b. 'Alí al-Šawkānī (1172/1759-1250/1834). No quiero decir con ello que hubiese una influencia directa, pues al-Murtaḍà es contemporáneo de 'Abd al-Wahhāb y al-Šawkānī era más joven. Hablo de un clima intelectual.

Al-Murtaḍà es un teólogo en la línea de al-Gazzālí; pero, en la situación de aquel momento, la revivificación de las creencias religiosas resultaba revolucionaria; de aquí la influencia que ejercería en la India. Al-Šawkānī era un zaydí de Ṣana'ā', pero no tuvo pelos en la lengua ni en la pluma para denunciar la pseudorreligiosidad del taqlīd (principio de autoridad). De ahí que fuese atacado, tanto por el establecimiento sunní como por el zaydí šī'í. Su inspiración tiene también sus raíces en Ibn Taymīya, como cualquiera puede comprobar en la más importante de sus obras, *Naylāt al-awṭār* (La obtención de lo que es necesario), en doce volúmenes, que no es otra cosa que un comentario a la obra jurídica del abuelo de Ibn Taymīya, llamado Maŷd al-Dīn b. Taymīya (muerto en 652/1254). Es una obra de juventud, pero, dentro del fárrago del comentario, apunta el espíritu de renovación.

c) *Muḥammad 'Abd al-Wahhāb y el movimiento wahhābí*

El éxito de 'Abd al-Wahhāb y su descendencia política ha cegado la visión completa y original de su intento. Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb (1125/1703-1206/1792) fue esencialmente un hombre religioso, beduino y de genio ardiente; espiritualmente se sintió atraído por el lado positivo del movimiento ṣūfí. Tras largos viajes a Iraq e Irán, donde estudió el pensamiento ṣūfí, regresó a Arabia y empezó a explicar con calor su pensamiento reformista inspirado en Ibn Taymīya. Su obra principal, el *Kitāb al-tawḥīd* (Libro del monoteísmo), es un reducido manual donde ataca por igual las supersticiones del ṣūfismo popular, el culto de los santos, la inmoralidad práctica y el inmovilismo religiosos. Lo que pide es la vuelta al Alcorán y a la tradición de las primeras generaciones islámicas. Pero al emigrar a Dar'īya, el emir Muḥammad b. Sa'ūd y su familia, que habían adoptado sus doctrinas, dieron apoyo al reformador y los wahhabíes se extendieron por el este hasta el Iraq (Karbalā' fue saqueada el 1216/1802) y

por el oeste hasta el Ḥiŷāz (La Meca y Medina fueron tomadas el 1218/1803-1804). La ocupación de los Santos Lugares obligó al sultán osmanlí a la intervención militar.

El único que poseía fuerzas para ello era el gobernador de Egipto, Muḥammad 'Alí, que retrasó la campaña hasta el año 1233/1818. El general Ibrāhīm Paŝà derrotó al gobernante wahhabí 'Abd Allāh I b. Sa'ūd, que fue ejecutado en Istanbul. Pero el movimiento no murió y cobró nuevos brios con Turkí b. 'Abd Allāh b. Sa'ūd (asesinado en 1249/1834) y, sobre todo, con el hijo de este último, Fayṣal, que trasladó la capital a Riyāḍ. Más tarde, los Banū Raŝīd, también wahhabíes, rompieron con los Banū Sa'ūd, y 'Abd al-Rahmān b. Fayṣal hubo de refugiarse en Kuwayt con su hijo 'Abd al-'Azīz. Sólo unos años más tarde, en 1319/1902, 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Raḥmān b. Sa'ūd logró entrar por sorpresa y casi en forma novelesca en Riyāḍ, poniendo los cimientos del actual reino sa'ūdí, lo que tendría efectos distorsionadores para la ideología de 'Abd al-Wahhāb; pero hay que olvidarse de ellos y reconocer que el reformador de Dar'īya no se cansó de defender un Islam renovado, limpio de adherencias, postulador de una moral estricta, defensor del iŷtihād o libertad de interpretación y refutador del taqlīd o principio de autoridad. De aquí la fuerza liberadora inicial del movimiento wahhābí y del éxito de la obra de su autor.

'Abd al-Wahhāb, por temor a nuevas adherencias circunstanciales, cometió el contrasentido de rechazar el qiyās, el método de razonamiento analógico, para evitar que los ulemas realizasen generalizaciones que acabaran con el sentido espiritual del texto revelado. No pudiendo, pues, completar la libre interpretación por extensión analógica, el resultado práctico fue el contrario del buscado por 'Abd al-Wahhāb: un literalismo riguroso y más restrictivo que el de los ulemas tradicionales. Aplicado a la práctica, como se trataba de acabar con la inmoralidad y las rutinas sunníes, el éxito popular estaba asegurado.

Además, 'Abd al-Wahhāb unía al rigorismo moral el recuerdo del sentido comunitario del Islam primitivo, con un nuevo énfasis en el ŷihād. Lo primero favoreció la creación de cooperativas agrícolas y de comunidades sedentarias que realizaban el trabajo en común y cuyos miembros se llamaban ijwān (hermanos). Esto aportaba un sentido positivo del trabajo, muy eficaz frente a la minusvaloración del trabajo manual durante el Imperio Turco; acaso de aquí proceda también la idea inicial de las cooperativas de los Hermanos musulmanes egipcios. En cambio, el nuevo énfasis en el ŷihād fue muy útil a la dinastía sa'ūdí, tanto para la campaña inicial de recuperación de Riyāḍ y de todo Naŷd como para la posterior lucha contra la dinastía hāŝimí de La Meca y la conquista del Ḥiŷāz y con él la de los Santos Lugares: La

Meca y Medina; la contrapartida la tendríamos en la destrucción o ruina de los santuarios de la Šī'a en Medina.

Indudablemente el movimiento wahhābí consiguió revivificar el Islam y aún hacer progresar la comunidad; pero la ideología religiosa quedó sepultada por la superestructura política sa'ūdí, que más veces ha discurrido por los cauces de la dictadura oligárquica que por los de la renovación social. Por otra parte, mientras se ha hecho un notable esfuerzo de predicación religiosa por todo el mundo islámico y aún más allá de éste, no ha podido desterrarse una cierta hipocresía moral en el control de las peregrinaciones y en el rigorismo de la justicia, que allá corta manos ladronas y azota o ejecuta adúlteros y acá permite el lujo, despilfarro y vicio de la minoría feudal.

2. *La influencia de los movimientos renovadores*

a) *Los movimientos de renovación en la India*

Antes me he referido a la iniciativa que tuvieron la India y las provincias periféricas del Imperio Osmanlí en los movimientos renovadores. Para comprender su relativa antigüedad, pues existen antecedentes a principios del siglo XVII, hay que tener en cuenta que en la India el Islam era entonces la religión del poder político, pero minoritaria frente a otros grupos religiosos, en especial el hinduísta; además, era inevitable el sincretismo islamohinduísta, en especial en el caso de la espiritualidad ṣūfí. La crisis ya fue evidente durante el reinado de Akbar que, en cierto modo, intentó propiciar una religión ecléctica y sincrética, la Dīn-i Elāhí que predicaron los hermanos Abū-l-Faḍl y Fayḍí. El resultado fue un rechazo, tanto de los creyentes hindúes como de los musulmanes, y una auténtica confusión en el terreno ideológico.

La única figura que acaso debiera ser citada sería la del šayj Aḥmad Šarhindí, deudor del pensamiento de Ibn 'Arabí, mediante la sustitución del presunto monismo metafísico del pensador murciano por un dualismo ético, que llevaría a un conformismo que, aparte de otras razones políticas, confluiría en la crisis del poder islámico en el subcontinente indio. Esta crisis explica la actitud de Šāh Walí Allāh de Delhi, que reclamó la restauración de un Islam integral, pero actualizado sobre bases sociológicas humanistas, predicando la justicia social y colocando como meta última una espiritualidad de sentido ṣūfí. Su movimiento tuvo un eco importante y llegó al siglo XIX con su hijo Šāh 'Abd al-'Azīz, aportando un sentido de purificación espiritual.

Desgraciadamente, este movimiento iba a experimentar una transformación semejante a la del wahhābí. Sayyid Aḥmad era un reformista ideólogo; el año 1238/1822 realizó la peregrinación canónica a La Meca; y no sabemos si ya entonces había sido o no atraído por el movimiento wahhābí. Por el contrario, se dice que un ulema de La Meca lo examinó de ciencia musulmana y lo encontró tan inseguro que fue expulsado de la ciudad santa, que entonces no era wahhābí (los turcos ya habían reconquistado el Ḥiŷāz). De cualquier modo, cuando Sayyid Aḥmad regresó a la India, empezó a predicar el puritanismo wahhābí, a atacar las supersticiones e incluso a pedir el ŷihād. Aliado con Ŝāh Ismā'īl, atacó militarmente a los llamados ŝijs y obtuvieron algunos éxitos, pero Ŝāh Ismā'il fue muerto en combate el año 1247/1831. El resto corresponde más a la política anglo-india que a la historia del pensamiento islámico.

También recibió la influencia wahhābí Ḥāŷŷī Ṣari'at Allāh, nacido hacia 1178/1764, que realizó la peregrinación canónica el año 1196/1781, residiendo en Arabia hasta 1217/1802, estudiando con un ŝayj de la escuela ŝāfi'í. Cuando regresó a Bengala, predicó la renovación del Islam, que debería constar de tres partes: rechazo del gobierno y de la ideología de los ocupadores ingleses, incluso por el ŷihād, ya que la India había dejado de ser tierra islámica y era ya Dār-al-ḥarb (casa de la guerra); reforma social comunitaria antioligárquica y restauración del auténtico Islam mediante su purificación de las adherencias hindúes y de las supersticiones ṣūfíes. Su movimiento fue continuado por su hijo Wūdūd Miyān, muerto en 1281/1864.

Tras de la derrota del ŷihād llamado motín de 1857, esta tendencia se refugió en el colegio-seminario de Deoband, fundado por Muḥammad Qāsim Nānawtawí; desde él, Maḥmūd al-Ḥasan (muerto en 1340/1921) proclamó el ŷihād contra los ingleses, por lo cual dio con sus huesos en la cárcel de Malta durante la primera guerra mundial. Una vez y otra, el movimiento ideológico se traslada a la acción política, como también sucede con Sayyid Ḥasan Jān (muerto en 1306/1889), más influido por al-Ŝawkānī y Ŝāh Walí Allāh que por el movimiento wahhābí; o con los reformistas turquestanos, que sólo se diferencian en predicar el ŷihād contra Rusia. Más importancia para la historia del pensamiento tienen los intentos de reforma del movimiento ṣūfí, que darían origen a un cierto neoṣufismo común: la Tarīqa Muḥammadīya (la orden de Muḥammad). Este nombre ha sido utilizado por el movimiento wahhābí en Arabia, por Sayyid Aḥmad y por Aḥmad b. Idrīs. Como ya se ha hecho referencia a los dos primeros, conviene ahora hacerlo del último.

b) *Aḥmad b. Idrīs y el movimiento sanūsí*

Aḥmad b. Idrīs, muerto en 1253/1837, era un marroquí descendiente del Profeta; durante su residencia en Arabia fundó su movimiento y se consideró a sí mismo como el profeta de la Ṭarīqa Muḥammadīya. Sostuvo que no es posible la unión directa con Dios, pero sí con el espíritu del profeta Muḥammad. Este sufismo muḥammadí lo organizó en la forma tradicional de las vías y técnicas ṣūfíes. En cuanto al contenido de su pensamiento, rechaza absolutamente el qiyās (analogía) y el consenso (iŷmā'), y se apoya en la interpretación libre (iŷtihād). Su concepción alcanzó un amplio eco y dio origen a tres ṭarīqas: raŝīdīya, amīrgānīya y sanūsīya. La primera se extendió por Argelia; la segunda, fundada por Muḥammad 'Uṯmān al-Amīrgānī (muerto en 1269/1853), se propagó por el Alto Egipto y el Sudán, representando un papel moderado frente al movimiento del Mahdí; la tercera, la más importante, fue fundada por el argelino Muḥammad b. 'Alí al-Sanūsí (muerto en 1275/1859).

El movimiento sanūsí es la más clara y evidente de todas las corrientes del neosufismo. Combatido por los ulemas sunníes tradicionales, al-Sanūsí proclamó que su pensamiento era el auténtico Islam fundado en el iŷtihād. De aquí que restaurase la tradición de constituir zāwiyas, lugares de vida religiosa en común, con fieles dedicados al estudio y a la meditación. De estas zāwiyas las más importantes fueron las de los oasis de Kufra y Ŷagbūb. Para poder realizar mejor su vida de estudio y retiro, la sanūsīya intentó poner paz en las tribus beduinas del desierto libio y rechazó el poder más o menos nominal del Imperio Turco; este deseo de paz le traería después la guerra. La sanūsīya tuvo que luchar con los turcos e italianos en Libia, con los franceses en África ecuatorial y con los ingleses en Egipto. Sin embargo, su prédica era de una altura moral considerable, con un sentido de la propiedad comunal, la pobreza en el comer, vestir y adornarse; y todo ello con clara conciencia del sentido positivo y social de esta ideología. Tampoco así se libraron de la politización y de las presiones colonialistas; y para muchos occidentales sería un movimiento político más, como el de Muḥammad Aḥmad al-Mahdí, que dirigió la famosa revuelta del Sudán, o el de Fulānī 'Uṯmān en Nigeria. Sin embargo, incluso el gran enemigo del último monarca sanūsí, Mu'ammar al-Gaḏāfí, recuerda un tanto el sentido de restauración del primitivo movimiento sanūsí. Un tanto de vuelta del confuso *Libro Verde,* no ha mucho tiempo que Gaḏāfí ha recordado que las escuelas, ritos y sectas islámicas fueron posteriores a la predicación del Islam y contradicen a veces la letra y el sentido del Alcorán.

3. *La Salafīya y la Nahḍa*

a) *La vuelta al origen como renovación*

Muchos musulmanes han pensado y piensan que el Islam ha ido apartándose, por múltiples razones, del ideal primitivo predicado por Mahoma. Habida cuenta del viejo sentido unitario de la umma como única estructura político-social, la primera consecuencia de una vuelta a los orígenes (*salafīya*) era el intento de renovar (*nahḍa*) un Islam común y universal con consecuencias sociales múltiples: un movimiento panislamista que fuese más allá de la mera simpatía, el acercamiento de las posiciones irreductibles entre ŝī'íes y sunníes, la renovación cultural, la modernización científica, etc. Las principales figuras de aquel movimiento fueron Ŷamāl al-Dīn Afgānī, Muḥammad 'Abduh, Sayyid Aḥmad Jān, Amīr 'Alí y Muḥammad Iqbāl.

b) *Ŷamāl al-Dīn Afgānī*

La figura que abrió el camino fue Ŷamāl al-Dīn Afgānī (1255/1839-1315/1897); su misma pretensión de un origen afgano, que remotamente podía ser cierto, aunque real y oficialmente era iraní, nos habla de las dificultades de su intento. Además, pese a su valor intelectual, fue un partidario decidido de la acción directa, lo que le atrajo exilios y persecuciones sin cuento. Refugiado en París, el 1297/1879, al llegar a dicha ciudad, tres años después, Muḥammad 'Abduh, uno y otro unieron su labor intelectual y política, fundando la sociedad panislamista, el Lazo más fuerte (*al-Urwat al-wuṯqà*), título que dieron también a una revista de tan efímera vida como de influencia considerable. Su obra capital fue la Refutación de los materialistas, traducida al árabe por Muḥammad 'Abduh con el título *al-Radd 'alà al-dahrīyīn* [2].

En realidad, el pensamiento de Afgānī es un intento de busca del Islam

[2] Afgānī fue también un decidido político. En la India aprendió la repulsa al colonialismo británico; fracasado en su intento de lanzar al gobierno afgano contra los ingleses, se refugió en Istanbul, siendo expulsado por sus doctrinas tildadas de impías. En los ocho años que residió en Egipto contribuyó a despertar la conciencia nacional e islámica de un grupo de jóvenes, lo que volvió a ocasionarle una nueva expulsión. Desde entonces no dejó de viajar: Londres, el Irán, Rusia, de nuevo el Irán, Iraq y Londres. En 1308/1891 intervino abiertamente en la llamada Guerra del Tabaco; expulsado una vez más en 1312/1895, recibió en Istanbul a Mīrzà Rēzà Kirmānī y al poeta Ŝayjí Aḥmad Rūhí, uno y otro antiguos bābíes azalíes. El primero, vuelto al Irán, asesinó al ŝāh Nāṣir al-Dīn (1313/1896). El sultán turco denegó la extradición de Afgānī, pero no la de sus compañeros Jabí al-Mulk, Kirmānī y Rūhí, que fueron ejecutados en Tabrīz.

esencial para renovarlo dentro de las condiciones sociales del siglo XIX. Pero éstas se presentaban en el mundo islámico en contradicción radical; el estatuto sociopolítico y cultural permanecía casi inmóvil, aferrado a lo que se tenía por la tradición de siempre; y el colonialismo foráneo sólo había conseguido fracturar superficialmente la estructura subyacente. Entre los modos de producción y de dominio tradicionales y los nuevos, el sistema político y religioso vigente sólo veía los posibles riesgos para la estabilidad social. Cualquier reforma del estatuto estrictamente cultural resultaba sospechosa.

Las autoridades coloniales y los agentes económicos colonialistas creían que cualquier reforma social debía realizarse con toda suerte de cautelas, tanto para no molestar al sistema tradicional como para no despertar los ideales independentistas y nacionalistas. La oligarquía temía que cualquier movimiento de renovación, por respetuoso que fuera con el estatuto social existente, podía socavar los cimientos de su privilegiada situación. En cuanto al tradicionalismo religioso, veía en la posible apertura cultural un peligroso escotillón por el cual podían penetrar las impiedades foráneas, las depravadas costumbres europeas y la pérdida de la propia identidad nacional. Sin embargo, los innovadores sabían muy bien que los movimientos anteriores, que se habían presentado como realmente intrínsecos al Islam, habían resultado estériles. De la dialéctica ideológica se había pasado a la política y, en vez de abrir al Islam, había conducido a fórmulas políticas por lo general aún más retrógradas.

Los intelectuales musulmanes que se ponían en contacto con la cultura europea, no sólo podían apreciar los progresos sociales a que había conducido la formación europea de la Modernidad, sino que los profesores europeos más destacados en el conocimiento y valoración de la cultura islámica, como W. Muir y E. Renan, con razón o sin ella, atribuían a la intolerancia religiosa islámica y a la beduinización de su sociedad el estrangulamiento de su pensamiento tras de Ibn Rušd, y el atraso sociocultural de su mundo. Por tanto, era necesario empezar por la actualización cultural. Con gran intuición, Ŷamāl al-Dīn Afgānī replicaría a Renan, que la religión islámica no es un enemigo irreconciliable de la razón; al contrario, el humanismo del que tanta gala hacía la cultura francesa había sido el auténtico sentido del Islam. El enemigo de la razón era el tradicionalismo parasitario que había fagocitado el verdadero sentido del Islam. Para Afgānī el hecho indudable de la verdad trascendental del Islam no era una barrera anticultural, sino la base fundamental para un nuevo humanismo que permitiese a los pueblos islámicos una moral para el mundo del siglo XIX.

Teniendo en cuenta las anteriores premisas, no debe extrañar que Ŷamāl al-Dīn Afgānī recurriese al Kalām mu'tazilí para afirmar la fuerza de la idea

islámica de la libertad humana. La doctrina del ŷabr es tardía y en el fondo atea; no tiene más apoyo que algunos hadices apócrifos. Ningún fiel musulmán debe creer en un determinismo absoluto; el hombre es libre y responsable de sus actos, la predestinación no consiste en la determinación absoluta de la acción humana, sino en el acto de la presencia divina por el que Dios todo lo sabe.

La voluntad del hombre es libre, siempre que se tengan en cuenta los condicionamientos físico-sociales. Lo que el hombre no puede hacer es ir contra las leyes generales del cosmos, ni exigir un concurso extraordinario; Dios concede el don de la profecía libremente; pero, en cambio, todos los hombres están en condiciones de poder alcanzar la sabiduría, en mayor o menor grado, según un conjunto de circunstancias muy complejas. Por esto el Profeta debe ser obedecido, ya que no yerra en cuanto tal; pero el sabio, bien que falible, debe ser escuchado.

Ningún fenómeno natural procede de un puro azar; existe, pues, la causalidad física y en ella se apoya el conocimiento común, que es el natural. De aquí que el hombre actual deba renunciar a la contemplación de la mística estática, saber oscuro que conduce a la pasividad y a la sugestión, que contradice el ejercicio de la razón y convierte al hombre en ser irracional; el esfuerzo personal debe ser permanente. Por tanto, por creyente que se pueda ser, todo hombre no sólo tiene el derecho, sino la obligación de reflexionar por sí mismo y de comprender por su meditación tanto el Alcorán como los hadices auténticos; no es necesario atenerse a lo que dijo tal o cual intérprete, por consagrado que estuviese, ni a las interpretaciones tradicionales porque tengan una respetable antigüedad. El Alcorán fue revelado para siempre; por tanto, debe ser comprendido y realizado en cada época de acuerdo con las exigencias de la vida presente del hombre.

c) *Muḥammad 'Abduh*

El principal discípulo de Ŷamāl al-Dīn Afgānī fue Muḥammad 'Abduh (1261/1845-1323/1905). Mucho menos político y más hombre de pensamiento, no se vio libre de la incomprensión de la oligarquía egipcia proclive al colonialismo, por lo cual acabó refugiado en París. Su obra principal es el Tratado del monoteísmo (*Risālat al-tawḥīd*).

Según Muḥammad 'Abduh, es absolutamente necesario revisar la actitud habitual de los tradicionalistas islámicos frente al pensamiento filosófico. Como demostraron los grandes pensadores islámicos, los falāsifa, no existe incompatibilidad alguna entre el pensamiento racional y la fe islámica; al

contrario, el Islam es una religión esencialmente racional. La filosofía puede ser una auténtica iluminadora de la verdad revelada, al igual que ésta ayuda a la razón y la sustituye en aquellos hombres que no han podido llegar por sí mismos al conocimiento científico. Por tanto, no se trata de defender los derechos del pensamiento, sino de reclamar la dedicación del hombre a la filosofía y a la investigación científica; de procurar sustituir las fórmulas del derecho tradicional de las escuelas por otro apoyado fundamentalmente en los principios éticos y jurídicos naturales. Sentados estos principios, los musulmanes deben perder su complejo de inferioridad ante otros pueblos, haciendo apología de su fe y propagando su sentido racional de la verdad, rompiendo con la discriminación entre la mujer y el varón.

La tarea es ardua, reconoce Muḥammad ʻAbduh, debido a las tendencias tradicionales dominantes; y por ello recurre a la Muʻtazila para probar la libertad humana. En primer lugar, en 46 aleyas alcoránicas aparece claramente la referencia al libre albedrío humano; el propio Profeta ha actuado en su vida para predicar y extender el Islam, luchando libremente y con denuedo, pese a su creencia en la omnipotencia de Dios. Lo que hacen los deterministas es entender en sentido absoluto una sola aleya: «Dios os ha creado; a vosotros y a lo que vosotros hacéis» (Alcorán, 37, 96). Pero lo que aquí se afirma es la creación del hombre y de sus potencias, no el uso individual y concreto en cada acto. El decreto divino sólo significa el conocimiento previo por Dios de los actos humanos; pero dicha sabiduría de Dios no es una imposición que impida nuestros actos.

Muḥammad ʻAbduh, en su deseo de acabar con la tradición fatalista, llega a afirmar que las concepciones teológicas calvinista, luterana y hasta la tomista son más tajantes en el problema de la predestinación que la islámica. El hombre normal sabe que él es un ser existente, consciente de sus actos, de las consecuencias de éstos, de que los realiza por medio de sus potencias y por su propia voluntad. Por tanto, la doctrina aŝʻarí del kasb no tiene sentido alguno, como advirtió el propio al-Ŷuwayní al rechazar dicha doctrina.

El fundamento de toda la vida moral también reside en la razón. Todo hombre es capaz de llegar al conocimiento de los principios fundamentales de la moral natural y de distinguir entre el bien y el mal. Las normas éticas adquiridas por el esfuerzo intelectual tienen igual valor que los preceptos éticos religiosos. Si aparentemente surgen conflictos entre una y otra es porque se ha tomado el texto revelado con un literalismo excesivo e improcedente; lo que corresponde en este caso es recurrir a comprender el sentido verdadero del texto revelado.

El Islam originario se levantó contra el apego a las costumbres ancestrales por el solo hecho de ser inveteradas; por tanto, el taqlīd o imitación no

razonada debe ser rechazado: ¿quién sino el Profeta se levantó contra las supersticiones y tradiciones inveteradas de su tiempo? Por tanto, todo hombre en cualquier tiempo posee iguales capacidades racionales para discernir la verdad. La razón debe ser desencadenada del «así se hizo siempre»; las supersticiones deben ser rechazadas y combatidas, incluso aquellas que se apoyan en grupos religiosos espirituales. El esfuerzo natural es la gran virtud del hombre; el prodigio permanente es puro error, el menosprecio de los bienes creados por Dios no tiene sentido; por muy maestro ṣūfí que se sea, nadie sino Dios tiene poderes sobrenaturales y ningún místico es más, en modo alguno, que el común de los hombres.

d) *Sayyid Aḥmad Jān*

La posición de Ŷamāl al-Dīn Afgānī y de Muḥammad 'Abduh no fue flor de una sola primavera; pero su intento concordista resultó un fracaso. Pese al respeto que sus amigos intelectuales europeos le mostraron, éstos no aceptaron nunca su tesis de que el Islam había sido más progresista que el cristianismo respecto de la cultura. Además, los propios concordistas cristianos habían podido vindicar la misión de culturalización del cristianismo hasta el siglo XVI, pero el pensamiento de la modernidad se hizo pese a las reservas y la oposición de muchas iglesias cristianas. Bacon, Berkeley, Galileo, Hobbes, Hume, Leibniz, Kant, Newton, habían sido cristianos, católicos o reformados, pero su labor se hizo pese a la oposición, reticencias o persecución, según los casos, de las iglesias anglicana, calvinista, católica o luterana.

De entre los pensadores musulmanes, el primero que se atrevió a mirar más libremente el concordismo fue Sayyid Aḥmad Jān (1232/1817-1316/1898); posiblemente a esta ruptura contribuyó su estancia en Gran Bretaña durante los años 1867-1870 y su conocimiento del empirismo inglés, en especial en el recurso al criterio de conformidad con la naturaleza, siguiendo el principio de Locke, ya que tanto James Mill como John Stuart y Spencer son deudores de muchas ideas de Locke, Berkeley y Hume.

Captar el verdadero pensamiento de Sayyid Aḥmad Jān es difícil; pero de su obra *Letters kā' Maŷmū'a*, publicada en 1308/1890, pueden extraerse algunas ideas para comprender su posición. El Islam es auténtica religión: pero ¿qué debemos entender como el genuino Islam en el siglo XIX? Naturalmente todo lo que no es incompatible con la razón natural, lo conforme con la naturaleza, que a él le parece incluso más que lo admitido por los dogmas cristianos. Por tanto, lo que no caben son los milagros; la creación debe entenderse en un sentido aviceniano y Dios es ante todo la causa primera. La

fe es un radical acto individual; pero ello no empece para respetar las creencias comunes de la comunidad islámica que sean auténticas. Lo que es inauténtico y perjudicial son las adherencias tradicionales, las supersticiones ṣūfíes y los hadices apócrifos. Al final de su vida, sin embargo, Sayyid Aḥmad Jān, al igual que su compañero Šarāq 'Alí, prescindiría de toda la ciencia del ḥadīṯ, pues es muy difícil someter los hadices a la crítica histórica, salvando unos y rechazando otros.

e) *Amīr 'Alí*

También surgió el movimiento de renovación dentro de los grupos šī'íes de la India. El pensador más importante fue Amīr 'Alí (muerto en 1347/ 1928), que residió en Londres, donde publicó en 1873 un estudio sobre la vida del Profeta, que, más tarde, en 1893, desarrolló ampliamente en su obra definitiva *Spirit of Islam*, que fue traducida al árabe por Dayrawí con el título de *Rūḥ al-Islām*. Amīr 'Alí sostiene la omnipotencia divina como presciencia, pero no como predeterminación de los actos humanos. Éstos son frutos del libre albedrío del hombre, ya que Dios nos ha querido libres; más aún, desea que libremente le pidamos su ayuda, que no regatea jamás; porque no sólo es sabio, sino bondad pura y lo que quiere es el bien del hombre; pensar lo contrario es impiedad. Por tanto, la voluntad del hombre actúa por sus propios motivos. Arrimando el ascua a su sardina, como buen šī'í, Amīr 'Alí sostiene que Ŷa'far Ṣādiq (muerto en 148/765) había criticado duramente a los enemigos del libre albedrío, y la Mu'tazila no habrían hecho otra cosa que aceptar la doctrina de la libertad de la Šī'a primitiva. De todos modos, el pensamiento de Amīr 'Alí se abre también a un sentido de autodisciplina, de moral y de justicia social muy amplios.

f) *El espiritualismo de Muḥammad Iqbāl*

El esfuerzo de liberación del pensamiento islámico iniciado por Ŷamāl al-Dīn Afgāní, Muḥammad 'Abduh, Sayyid Aḥmad Jān y Sayyid Amīr 'Alí, mostraba algunos rasgos de la influencia cultural del siglo XIX; pero no existía una clara conciencia de intentar introducir el pensamiento decimonónico en el mundo del Islam [3]. Sin embargo, a partir de principios del siglo XX,

[3] Esta posición aún no se ha agotado. En los coloquios, congresos y encuentros entre especialistas islámicos y europeos, sobre todo cuando tienen lugar en los países del Islam, puede palparse

Muḥammad Iqbāl (1293/1876-1357/1938) inició un gran esfuerzo de restauración vivificadora del pensamiento islámico, apoyándose en la filosofía europea de su tiempo. Su formación francesa hizo que el pensamiento con el que se respaldara fuese lo que, en un sentido muy genérico, pudiéramos llamar el espiritualismo francés; y así la versión francesa de su principal obra, Reconstrucción del pensamiento religioso del Islam, fue prologada por el profesor L. Massignon. Esto hizo que su enfoque de la espiritualidad y la mística islámicas fuese menos reticente que los de Ŷamāl al-Dīn Afgānī y Muḥammad 'Abduh; y que el planteamiento de las virtualidades del pensamiento islámico se centrase en el problema de la delimitación de los respectivos territorios de la teología y de la filosofía, en una posición no muy lejana de los tomistas franceses contemporáneos.

Para Iqbāl no hay problema alguno de superioridad o inferioridad entre filosofía y religión; es cierto que la religión lleva aparejada las bases racionales de sus principios, pero esto no implica su subordinación a la filosofía. De otra parte, no debemos hacernos ilusiones sobre los poderes de la razón; ésta es suficiente para el hombre, pero su poder no es ilimitado; por tanto, se trata de dos saberes, complementarios mas distintos. La filosofía consiste en la indagación intelectual racional libre, que somete a duda todo principio de autoridad; si se acepta un autor o una doctrina, no es por la índole excelsa de aquél, sino porque racionalmente descubrimos que llevaba razón. Por el contrario, la esencia de la religión es la fe por la que hacemos confianza y rendimos nuestro corazón a Dios.

El propio Profeta ha utilizado los fundamentos racionales de la verdad religiosa en su crítica del politeísmo y pandemonismo preislámicos y aún respecto de algunas doctrinas judías y cristianas. Para Muḥammad Iqbāl el determinismo nació del materialismo práctico del poderoso grupo omeya. El golpe de fuerza del califa Mu'āwiya y sus engaños en las acciones de Siffīn, debían ser justificados; nada mejor que cargarlos en la cuenta de Dios, porque éste así lo había predeterminado. 'Iqbāl se apoyó en la supuesta opinión de Ma'bad, referida a Ḥasan al-Baṣrí, de que los príncipes omeyas decían que sus malos actos les habían sido dictados por Dios; Ḥasan al-Baṣrí los habría calificado de enemigos de Dios y de mentirosos. De cualquier modo, el determinismo es radicalmente incompatible con la sabiduría y con la justicia divinas; el poder de Dios no se manifiesta por medio de actos caprichosos y abstractos, sino en el orden, regularidad y universalidad de la

---

todavía dicha posición. Los que se consideran estrictamente islámicos mantienen férreamente la posición de tesis; la de síntesis sólo predomina en los pensadores del mundo islámico instalados en Occidente.

creación. Es, por tanto, absolutamente conciliable con las leyes naturales en lo físico y con la libertad humana en lo ético.

El hombre es libre al aceptar el depósito de la fe, que no se hace ciegamente, sino con conocimiento de causa; y como es libre para pensar y para actuar, tiene el deber de ejercer su facultad racional para examinarlo todo y para no tener que aceptar nada por imposición, sino mediante una reflexión ponderada. Por eso recurre una vez más al pensamiento de la Mu'tazila, en este caso de al-Naẓẓām, que habría sentado el principio de la duda metódica. Precisamente la decadencia del Islam fue contemporánea del abandono de los principios críticos de la Mu'tazila y de los falāsifa; estos fundamentos son los que hay que reconstruir para renovar el Islam.

Bibliografía

1269. 'Abduh, M., *Risālat al-tawḥīd*, El Cairo, 1339/1920.
1270. Ídem, *The theology of unity*, trad. inglesa de I. Musa'ad y J. K. Cragg, Londres, 1968.
1271. Adams, C. C., *Islam and Modernism in Egypt*, Oxford, 1933.
1272. Afgānī, Ŷ., *Al-'Urwat al-wuṯqà*, El Cairo, 1377/1957.
1273. Ídem, *Jāṭirāt*, El Cairo, 1383/1963.
1274. Aḥmad Jān, S., *Letters kā' maŷmū'a*, Londres, 1890.
1275. Ahwānī, A. F., *Al-Tarbīya fī-l-Islām*, El Cairo, 1375/1955.
1276. Amīr 'Alí, *Spirit of Islam*, Londres, 1893.
1277. Ashraf, S. E., *A critical a exposition of Iqbal's philosopy*, Patua, 1978.
1278. Bouamran, Ch., *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane, (solution mu'tazilite)*, París, 1978.
1279. Butamí, al-, *al-Shaikh M. Ibn 'Abd al-Wahhab (his life and reformator movement)*, trad. inglesa, Lahore, 1981.
1280. Diffelen, R. W., *De Leer des Wahhabiten*, Leiden, 1927.
1281. Dodge, B., *Al-Azhar*, Washington, 1960.
1282. Ídem, *Muslim Education in Medieval Times*, Washington, 1962.
1283. Fazlur Raḥman, *Islam and Modernity: transformation of an intellectual tradition*, Chicago, 1982.
1284. Gibb, H. A. R., *Whither Islam?*, Londres, 1932.
1285. Ídem, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947.
1286. Goichon, A. M., *Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī Refutation des materialistes.* Traducción francesa, París, 1942.
1287. Grunebaum, G. E. von, *Modern Islam*, Berkeley-Los Angeles, 1962.
1288. Hachem, B. al-, *Introduction à l'étude de la religion et la secularisation*, Beirut, 1984.
1289. Ibn Qayyim al-Ŷawzīya, *Al-Sawā'iz al-mursala*, El Cairo, sin fecha.

1290. Ídem, *Ṭarīq al-hiŷratayn*, El Cairo, 1376/1956.
1291. Ibn Taymīya, A. 'A., *Minhāŷ al-Sunnat al-nabawīya*, El Cairo, 1382/1962.
1292. Ídem, *Muŷmū'at al-rasā'il wa-l-masā'il*, El Cairo, 1345/ 1926.
1293. Ídem, *Maŷmū'at al-fatāwī*, Riyyāḍ, 1381/1961.
1294. Ídem, *Lettre à Abū-l-Fiḍā'*, ed. trad. francesa e int. de J. R. Michot, Louvain-París, 1994.
1295. Iqbāl, M., *The reconstruction of religions thought in Islam*, Londres, 1934.
1296. Laoust, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de T. al-Dīn A. Ibn Taymīya*, El Cairo, 1357/1939.
1297. Lapidus, J. M., *Contemporary Islamic movements in historical perspective*, Berkeley, 1983.
1298. Meazzam, A., *Jamāl al-Dīn al-Afgānī, a Muslim intellectual*, Delhi, 1984.
1299. O'Leary, De L., *Arabic Thougth and its place in history*, Londres, rep., 1963.
— Pareja, F. M., núm. 182, vol. I, pp. 316-478; vol. II, pp. 607-611 y 792 y ss.
1300. Péroncel-Hugoz, J. P., *Le radeau de Mahomet*, París, 1981.
1301. Qanungo, K. R., *Dara Shikoh*, Calcuta, 1371/1951.
1302. Rahman, F., *Islam*, Londres, 1966.
1303. Roy, A., *The Islamic syncretistic tradition in Bengala*, Princeton, 1983.
1304. Serajul, H., *Imām Ibn Taimīya and his projects of reform*. Dhaka, 1982.
1305. Shalaby, A., *History of Muslim Education*, Beirut, 1954.
1306. Siddiqui, M., *Iqbal: a Critical Study*, Lahore, 1977.
1307. Smith, W. C., *Islam in Modern History*, Princeton, 1957.
1308. Titus, M., *Islam in India and Pakistan*, Oxford, 1961.
1309. Tritton, A. S., *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, Londres, 1957.
1310. Varios, *Iqbal: life, art and thought*, Pro. of the Iqbal Centenary Symp. Ottawa, 1979.
1311. Varios, *Clasicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam*, París, 1950.
1312. Wright, R., *Sacred rage: the crusade of modern Islam*, Nueva York-Leiden, 1985.
1313. Ziyadeh, N. A., *The Sanūsīya*, Leiden, 1958.

Capítulo 6
LA RENOVACIÓN Y EL NACIONALISMO EN EL PENSAMIENTO ISLÁMICO DEL SIGLO XX

1. *Luces y sombras de la renovación del Islam*

a) *Escollos y frutos de la renovación*

El movimiento de la renovación del Islam, pese a méritos realmente importantes, condujo a resultados muy limitados, debido principalmente a la presión social de las oligarquías políticas islámicas y de los intereses del colonialismo europeo. En lo que se refiere al terreno político, podría decirse que más consiguió por la fuerza Mustafà Kemal Atatürk que todos los renovadores juntos con sus duras campañas sociales y culturales. Los renovadores reformistas fueron musulmanes honrados, sinceros y bien intencionados, además de valiosos culturalmente, y en la situación que vivieron no se les puede reprochar el carácter elástico de su metodología y de sus actuaciones prácticas. Su fracaso político se debió más a las circunstancias sociales que a las naturales limitaciones personales; y ya fue un mérito el simple intento de postular la renovación. Desde dicha perspectiva debe estudiarse la falta de un riguroso análisis crítico de la situación real.

Las barreras que encontraron los renovadores fueron extraordinarias, pero lo más grave fue que permanecieron casi intactas; de aquí que al primer envite contra ellas se saldara con el silencio, el destierro, la prisión y aún la muerte. Empezando por lo que aparece hoy casi como anécdota periodística, hay que recordar la campaña en pro de la emancipación de la mujer, iniciada en Egipto a principios del siglo xx, por Qāsim Amīn (1281/1865-1325/1908), continuada valientemente por la escritora Malak Ḥifní Nāṣif (1304/1886-1336/1918) y por el šayj al-Tāhir al-Ḥaddad de Túnez (1316/

1899-1356/1938), aunque no se acertase siempre con los fundamentos racionales de tan honrosa empresa. Por otra parte, el ámbito de acción tenía que centrarse en grupos pequeños, pese a lo cual las masas desinformadas sólo veían un intento de cambiar las costumbres tradicionales. Así, por ejemplo, la enseñanza al modo europeo se superponía a la educación tradicional.

Las líneas del pensamiento hay que extraerlas del conjunto de la producción literaria y periodística en la que siempre dominó un cierto ámbito conservador. Ciertamente la renovación quería ir mucho más allá, pero al no existir un pensamiento abierto de rigor científico, el tiempo se encargaba de dar un giro tranquilizador. Así sucedió con el valioso esfuerzo de Muḥammad Rašīd Riḍà (1281/1865-1354/1935), que en 1315/1898 fundó la revista *al-Manār,* de larga duración, seriedad científica e importante influjo literario. Sin embargo, conviene resaltar también la labor de ʻAbd al-Rāziq (1305/1888-1370/ 1951), autor de *El Islam y las bases del poder,* y de Zakí Mubarak (1308/1891-1372/1952), Aḥmad Amīn (1304/1887-1373/1954) y, sobre todo, de Muḥammad Ḥusayn Ḥaykal (1305/1888-1375/1956). En el fondo, ninguno dudaba de la capacidad del Islam para posibilitar una renovación de su pensamiento y para llevar al pueblo a recobrar su protagonismo histórico, aunque a veces faltase profundidad en el análisis de la realidad social.

La reserva hecha no alcanza a un afanado, solitario y singular pensador, Gamāl Hamdān (1346/1928-1413/1993), profesor de geografía en la Universidad de El Cairo, puesto que abandonó cuando tenía treinta y cinco años para dedicarse a la investigación y a sus publicaciones. Aunque los escritos que aquí interesan aparentemente tratan de problemas geográficos, en ellos la preocupación sociológica es fundamental. Se trate de cuestiones económicas, demográficas o políticas, preferentemente en relación con Egipto, G. Hamdān es el único nacionalista de la segunda generación que se ha planteado el tema de los caracteres peculiares esenciales de una nacionalidad árabe concreta, en este caso de Egipto. Hasta el título mismo de su obra revela una profunda intención epistemológica y ontológica: *Šajsīya Miṣr. Dirāsa fī abqarīyat al-makān,* La personalidad de Egipto. Estudio de la genialidad del lugar (4 vols., El Cairo, 1400/1404-1980/1984). Lo que G. Hamdān quería exponer era la total peculiaridad social de Egipto dentro de la arabidad y del Islam, no por un estricto y altanero nacionalismo local, sino con plena conciencia de su papel esencial dentro de la nación árabe. La esencia o genio de Egipto le proporciona una personalidad propia de carácter cualitativo, que considera fundamental para el futuro de la nación árabe; es por tal esencia o categoría fundamental, y no por los accidentes de la cantidad, tiempo y lugar, por lo que Egipto sirve de ejemplo para el futuro.

Si de Egipto saltamos al Mágreb, la famosa asociación de ulemas argelinos del periodo 1337/1919-1357/1939, inspirada por Baŝīr al-Ibrāhīmí, Muḥammad b. Bādīs y al-'Ukbí, realizó una labor eficaz contra las supersticiones, las adherencias pseudoislámicas y la búsqueda de un Islam interior; su mérito, en el desarrollo del nacionalismo argelino, fue extraordinario; su famosa consigna: «el Islam es nuestra religión; el árabe, nuestra lengua; Argelia, nuestra patria» tuvo una autenticidad indiscutible. De aquí que, por todas partes, tras de la independencia, dichos principios se hayan convertido en material de propaganda y hayan contribuido al éxito del proselitismo islámico en el África negra. Sin embargo, perdida la base dialéctica ideológica y convertida la empresa en misionera, en especial la dirigida por Arabia sa'ūdí, se han seguido las técnicas occidentales, con cintas, filmes, etc., en algunos casos excelentes, como en la edición sonora del Alcorán de la Universidad de al-Azhar, aunque algunos echemos de menos la voz viva del almuédano en lugar de la grabada.

b) *El problema de la actualización del derecho*

Los pensadores renovadores se encontraron con otro importante escollo: el problema de los fundamentos del derecho. La parte práctica se resolvió mediante un compromiso entre las bases canónicas del derecho islámico y la práctica y metodología del derecho civil, administrativo y mercantil importados; nunca existió un esfuerzo continuado para establecer unas bases comunes que no fuesen la inevitable remisión a las escuelas tradicionales y a la historia del derecho islámico. El conocido manual del Ŝayj Ŝaltūt, rector que fue de la universidad de al-Azhar, titulado *El Islam, dogma y ley*, no sobrepasó el referido compromiso. La base de la necesaria separación entre el derecho islámico tradicional y las normas administrativas, civiles, laborales, mercantiles y, en ciertos casos, penales se ha buscado en un supuesto consenso para recurrir al *iŷtihād*. Hubo que esperar hasta el 1371/1952 para que el pakistaní Kemal Farukí intentase un camino intermedio.

Farukí se mostró partidario de rechazar tanto el tradicionalismo jurídico inmovilista como la pura secularización jurídica, remitiendo al *ijlāṣ*, entendido como una profundización de los datos fundamentales religiosos. Los principios de la Ley islámica son inconstatables, pero las soluciones concretas del derecho islámico son contingentes, relativas y temporales. El cambio es posible siempre que se contrapesen dos principios: la protección frente al error (*'iṣma*) y la elección de la mejor solución posible (*ijtiyār*); la utilización práctica de las divergencias (*ijtilāf*) debe tener un sentido aproximado a la

dialéctica hegeliana de tesis, antítesis y síntesis, pues Farukí conoce a Hegel, bien que superficialmente, citándolo en tres de sus obras. Su fórmula constitucional se basaba en la conversión de los parlamentos al modo occidental por asambleas ideológicas, que a su vez deberían subordinarse a un consejo del *iŷtihād*. En cierto modo, tal fue la formula adoptada en Irán tras de la revolución islámica.

En el Mágreb ha predominado el arbitrismo pragmático entre la Ley islámica y el derecho práctico, aunque 'Allāl al-Fāsí, en su obra *Los fines de la ley musulmana* (1382/1963), hiciese un esfuerzo para concebir el sentido jurídico de la Ley islámica al modo y estilo como los personalistas franceses del periodo 1337/1919-1369/1950 habían concebido algunos de los problemas jurídicos que motivan roces entre el derecho canónico y el derecho civil. De cualquier modo, 'Allāl al-Fāsí, como otros, pensaba que el colonialismo europeo había dañado el espíritu de las minorias islámicas europeizadas, por lo que había que volver a un Islam militante, aunque tolerante; libre, pero no conformista; y guiado por los sanos principios de los viejos juristas mālikíes de al-Ándalus y el Mágreb [1].

2. *Las dificultades sociales de la crítica: de Ṭāḥà Ḥusayn a Nagueb Maḥfūẓ, pasando por Salman Rushdie*

Un segundo elemento que debe tenerse en cuenta a la hora de analizar la situación del pensamiento islámico en el siglo xx es la dificultad social de la crítica. Si todo pensador debe someter su pensamiento a una autocrítica rigurosa, lo que en ocasiones significa una posible autocensura, los pensadores islámicos contemporáneos no se han visto libres de una fuerte presión social externa, más dura aún que la occidental, al no estar claramente delimitados los ámbitos respectivos de la religión, la sociedad secular y la creación literaria. Los ejemplos son muchos, pero aquí nos ceñiremos a tres: el de Tāḥà Ḥusayn, por su relieve literario, y los de Salman Rushdie y Nagueb Maḥfūẓ por su difusión en los medios de comunicación de masas.

Tāḥà Ḥusayn (1307/1889-1392/1973) se doctoró en París con un trabajo aún aprovechable sobre *La filosofía social de Ibn Jaldūn*; su pensamiento revela la influencia de la sociología de Durkheim y de la metodología histori-

[1] Como simple ejemplo de los complejos problemas jurídicos en los países islámicos, véase mi artículo «La dicotomía ciudadano-persona en los países del Mágreb (Argelia, Marruecos y Túnez)», en *Anuario jurídico y económico escurialense,* San Lorenzo de El Escorial, 26 (1993). Homenaje a Fr. José López Ortiz, vol. I, pp. 381-401.

cista de Seignobos. A su regreso a El Cairo dio un curso sobre algo tan tradicional como la poesía llamada preislámica, que publicó en 1926 con el título de *Ŝi'r ŷāhilī*, Poesía preislámica. Su tesis era muy simple: 1.º la lengua árabe no goza de un estatuto especial, es una más de las muchas que existen, sometida a los principios generales genéticos y estructurales del lenguaje, 2.º en el desierto arábigo podía haber poetas, antes y después de Muḥammad, pero no en mayor densidad que en otros ambientes o lugares, 3.º las pruebas históricas sobre la época en que vivieron son débiles, 4.º los textos que se han conservado proceden de los siglos VIII al X y sobre todo del siglo IX, y 5.º sin la obra del gran filólogo al-Sukkarī, hacia 211/827-274/888, no sabríamos nada del famoso Imrū'-l-Qays. De aquí que, exagerando dicha tesis, pudiera concluirse que la poesía de la *ŷāhilīya* era una creación musulmana posterior al Alcorán y acaso buscadora de una buena tradición cultural, tan poco creíble como la mayoría de las genealogías humanas inventadas por los genealogistas árabes. La polémica desatada se convirtió en un problema nacional egipcio.

Las consecuencias de la obra y de la polémica condujeron a la prohibición del libro, destitución de Ṭāhà Ḥusayn de su cátedra universitaria, amenaza de anatema de impiedad y peligro de crisis del gobierno egipcio. La lectura de los escritos contra Ṭāhà Ḥusayn resulta penosa. El Ŝayj Ḥusayn al-Ŷidr refutó la primera edición línea a línea, sosteniendo que quien ataca la gloria árabe, ataca al Islam; quien niega la historicidad de Imrū'-l-Qays, contradice al Alcorán; utilizar los métodos críticos es negar la gloria de los filólogos árabes medievales; además, Ṭāhà Ḥusayn no sabe ni utilizar a Descartes, a quien Jidr Ḥusayn no parece haber leído, al menos de un modo suficiente.

Otro de los críticos, Mustafà Ṣādiq al-Rāfi'í, parece más inteligente y menos anticuado, y escribe un excelente árabe que le sirve para insultar furiosamente a Ṭāhà Ḥusayn, a quien considera inculto, mal conocedor del árabe y tan escasamente moral que se había casado con una europea. Ŝakīb Arslān, excelente escritor y propagandista del arabismo e islamismo, también pensó que Ṭāhà Ḥusayn atacaba el carácter sagrado y revelado del Alcorán y que pertenecía a la conjura imperialista europea contra los valores del arabismo. Ni siquiera la segunda edición del libro de Ṭāhà Ḥusayn, titulado *Adab al-ŷāhilī*, cortó la polémica, en cuyo desarrollo no debemos entrar y que dio motivo a la publicación de varios libros y a más de un centenar de artículos, casi todos ellos carentes de información científica, pues ninguno advirtió que el arabista Margoliouth, al que Ṭāhà Ḥusayn no cita, ya había defendido aquellas tesis, y que el profesor egipcio no había apoyado su trabajo con un análisis filológico comparativo suficiente, recurriendo reiteradamente a los resultados de las investigaciones modernas, pero sin decir cuáles, rechazan-

do en bloque, sin pruebas concretas, todo cuanto se dice de los poetas de la *ŷāhilīya.*

Dando un salto de sesenta años, en nuestros días vuelve el escándalo, ahora más universalizado debido a la fuerza expansiva de la televisión, a propósito de un mediocre libro del escritor anglo-indio Salman Rushdie. Los *Versos Satánicos* es una obra de carácter literario, más bien mediana que otra cosa, nada documentada y proclive al género llamativo y pseudocrítico que busca el éxito por los ribetes de escándalo. En este caso, si tal era el propósito, el éxito ha sobrepasado todo lo imaginable, gracias al examen y denuncia de impiedad que algunos sunníes señalaron antes de la condena a muerte ŝī'í, decretada por el imām Jomeiní (1909/1989), respaldada por el gobierno iraní y reiterada por el sucesor de Jomeiní, el ḥoŷŷatolislām 'Alí Jameneí. Por si no fuera suficiente, el excelente escritor y premio Nobel de literatura, Nagueb Maḥfūz, fue apuñalado en nombre del fanatismo. Se trata, una vez más, de la indefinición de los límites entre las diversas partes de la realidad social.

3. *El fracaso de los movimientos panislamista y panarabista*

El tercer elemento que conviene destacar es la proyección del fracaso político de los movimientos panislamista y panarabista sobre la realidad cultural islámica y árabe. Que el movimiento panislamista no haya dado resultados políticos positivos no significa que su proyección cultural fuese baldía; si el reformismo fracasó fue por otras razones, antes apuntadas. Además, en el aspecto político pesaba mucho el antagonismo y las rivalidades entre árabes, iraníes, pakistaníes, turcos, etc.; y en el cultural, la diversidad lingüística: árabe, bengalí, hindí, persa, turco, urdu, etc. En el caso del panarabismo, los reformantes tenían una base lingüística y cultural común; las rivalidades eran ante todo de cuño nacionalista y, por lo común, muy ponderadas, hasta que el colonialismo anglo-francés provocó la ruptura.

Como es sabido, al extenderse el conflicto bélico de 1914-1918, el alto mando inglés en El Cairo determinó aprovechar las informaciones del sedicente arqueólogo, astuto aventurero y ambiguo personaje Lawrence. Basta leer los escritos de Lawrence y las antibiografías de sus detractores para advertir que el famoso aventurero era un patriota inglés que trabajaba a las órdenes del servicio de inteligencia de su patria. Sin embargo, por las razones que fuera, Lawrence había sido ganado por la generosidad beduina y la tradición árabe. Por su intermedio, Gran Bretaña prometió a los árabes restablecer su independencia y crear un Estado árabe bajo la jefatura del jerife de

La Meca, Ḥusayn; por tal causa se batieron sus hijos ʻAbd Allāh y Fayṣal. Después de una larga y legendaria campaña contra los turcos, los emires hāšimíes y Lawrence entraron en Damasco en octubre de 1336/1918; Fayṣal fue proclamado rey de Siria, pero su reino duró unos meses. En julio de 1338/1920, los cañones del general francés Gouraud obligaron a huir a Fayṣal; a espaldas de Lawrence, Gran Bretaña y Francia se habían repartido el Oriente Próximo. Además, falto del apoyo inglés, el jerife Ḥusayn vio cómo entraba en La Meca ʻAbd al-ʻAzīz b. ʻAbd al-Raḥmān b. Fayṣal b. Saʻūd, refugiándose en la isla de Rodas y más tarde en Jordania, donde murió.

El hipotético Estado árabe quedó desmembrado. Más tarde, Arabia quedaría fraccionada en varios estados: el Reino saʻūdí, el Yemen, los protectorados ingleses de derecho, como Aden, Hadramawṭ y Omán; y otros de hecho, como Kuwayt, los Emiratos, etc. Siria y un Líbano recrecido pasaron a manos francesas, que para debilitar a los árabes incluyeron en el Estado libanés, no sólo a la gran minoría cristiana maronita, sino a diversos grupos musulmanes, unos sunníes y otros šīʻíes, y a los drusos. Iraq, el territorio al este del Jordán (Transjordania) y Palestina (esta última bajo mandato nominal de la Sociedad de Naciones) permanecieron de hecho bajo mandato inglés. Para encubrir sus intenciones y contentar a los emires hāšimíes, Fayṣal I fue hecho rey del Iraq el 1339/23 de agosto de 1921 y ʻAbd Allāh emir de Transjordania.

Por otra parte, el Movimiento Sionista, por medio de la Federación Sionista de Inglaterra, logró que el Gobierno británico autorizase una carta que lord A. J. Balfour, secretario del Foreign Office, envió a lord Rothschild que la hizo llegar a dicha federación; en ella no existía promesa alguna, sino que se «observaba favorablemente el establecimiento en Palestina de un hogar nacional para el pueblo judío y que emplearía sus mayores esfuerzos para la obtención de ese objetivo». Al hacer pública dicha carta se le dio carácter de «declaración oficial». Amparados en ella, los sionistas se fueron adueñando de Palestina mediante su astucia, esfuerzo y trabajo, lo que a la postre conduciría a la creación del Estado de Israel tras del final de la guerra de 1939-1945 y del terrible holocausto judío. La política de las entonces grandes potencias destruyó las posibilidades pacíficas del panarabismo en el terreno político, pero también puso barreras casi infranqueables a un desarrollo cultural árabe común y sentó las bases de la futura división de la nación árabe, cuando recobrase su independencia. Ésta, por la resistencia de las fuerzas colonialistas, tendría lugar, tras de la guerra mundial de 1939-1945, en forma tardía, torpe y muchas veces sangrienta. Todo ello influiría decisivamente en los pensadores árabes formados entre 1338/1920 y 1379/1960.

4. *La vuelta de los falāsifa clásicos*

a) *El redescubrimiento de los falāsifa*

Una de las grandes consecuencias de la renovación árabe islámica fue la vuelta a los pensadores de la *fálsafa*. Con ciertas reservas pudiera decirse que este retorno no era tan necesario en el caso de Ibn Sīnā. Es cierto que el imām Abū 'Umar Taqī al-Dīn al-Šahrazūrí, llamado Ibn al-Ṣalāḥ (muerto en 643/1245), había escrito que "Ibn Sīnā no había sido un sabio, sino un demonio"; pero los comentarios avicenianos se prolongaron durante siglos; esto sin contar su fama como médico, el uso como libro de texto del *Qānūn fī-l-ṭibb* y la prolongación de su eco por medio de la interpretación iluminativa de su filosofía. En el caso de Ibn Rušd, lo más que habíamos encontrado era el desaforado ataque de Ibn Taymīya; y lo califico de tal porque no había leído directamente al pensador cordobés.

El descubridor árabe de Ibn Rušd, ya al final del siglo XIX, fue un árabe cristiano: Faraḥ Anṭūn (1290/1874-1340/1922). Cambiando cuando haya que cambiar, su posición no podía resultar fácil, como no lo fue la de Amīn al-Riḥānī (1292/1876-1358/1940), Ŷubrān Jalīl Ŷubrān (1300/1883-1349/1931) y tantos otros que chocaron a la vez con los gobiernos islámicos, árabes y turcos, con la ortodoxia cristiana y hasta con sus hermanos los intelectuales árabe-islámicos. Admiradores del cristianismo y del Evangelio, fueron incomprendidos por el clero árabe-cristiano que, por su situación minoritaria en un contexto aplastantemente islámico, estaban aferrados al más cerrado tradicionalismo, despreciando cuanto ignoraban, que inevitablemente era mucho. Abiertos al sentido liberal decimonónico, se estrellaban contra la barrera del confesionalismo de los estados islámicos; y admiradores del progreso, sufrían por la decadencia de su pueblo.

Faraḥ Anṭūn, buen conocedor del francés, escogió como maestro a Renan. Es difícil saber hasta dónde asimiló sus lecturas, pero por sus traducciones muestra cierta preferencia por autores tan dispares como K. Marx, E. Renan, J. J. Rousseau, B. de Saint-Pierre y B. Shaw. Al tropezar con las autoridades turcas dependientes del sultán 'Abd al-Ḥamīd, emigró a Egipto. En Alejandría fundó la revista *al-Ŷāmi'a*; en ella publicó resúmenes con amplias traducciones de *La vie de Jesus* y de *Averroès et l'averroïsme* de Renan. No es de extrañar que en aquellos años y en aquel clima social disgustaran por igual al clero cristiano (católico-romano, copto o maronita) y a los alfaquíes y ulemas islámicos. Además, Faraḥ Anṭūn creía que la separación de la religión y del Estado era necesaria para una auténtica renovación árabe.

Lo curioso fue que Rašīd Riḍà (1281/1865-1353/1935), director de

al-Manār, se hizo eco crítico de los artículos de Faraḥ Anṭūn sobre Ibn Rušd; Muḥammad ʿAbduh entendió que se trataba de un ataque contra el Islam y se dedicó a demostrar que el pensamiento de Ibn Rušd era ortodoxo desde el punto de vista musulmán. Lo grave del caso fue que la polémica se trasladó al papel del cristianismo y del Islam; la discusión fue cortés y muy inteligente por parte de Faraḥ Anṭūn; incluso hoy sería aceptable para muchos musulmanes cultos. Pero a principios del siglo xx condujo a la desaparición de la revista *al-Ŷāmiʿa* y al exilio de Faraḥ Anṭūn, que emigró a los Estados Unidos, aunque pronto volviese a Egipto e intentase resucitar, sin éxito (sólo un año), su revista. Como en historia debe hablarse con claridad, su intento fue una buena semilla futura y un fracaso en la vida de Faraḥ Anṭūn.

b) *Las utilizaciones de los falāsifa*

El camino hacia la vuelta a los *falāsifa* había sido abierto. Los estudiosos árabes que marchaban a las universidades europeas comprendieron el valor de sus filósofos clásicos presentados por Asín, Gauthier, Gilson, Horten, Lasinio, Mandonnet, Massignon, Müller, Nallino, Nicholson, etc., no sólo como grandes pensadores del Islam, sino como maestros de los grandes escolásticos cristianos, incluidos San Alberto, Duns Escoto y Santo Tomás. Aparecen entonces las primeras ediciones árabe-islámicas de Ibn Rušd en El Cairo y en Ḥaydarābād, que en bastantes casos reproducen las ediciones europeas y libanesas; pero al menos podía leerse a Ibn Rušd en árabe. Por lo general, esta vuelta, centrada en principio sobre Ibn Sīnā e Ibn Rušd, más tarde sobre al-Fārābī y muy recientemente sobre al-Kindí, tuvo ante todo un carácter fundamentalmente histórico.

Esta renovación de los *falāsifa* también dio origen a la polémica, iniciada por Asín Palacios frente a Renan, continuada por Gauthier respecto a Asín y prolongada por M. Alonso. Cuando se trataba de la teología especulativa, al principio centrada en al-Gazzālí, o de autores menos clasificables, como en el caso de Ibn Ḥazm, o de la mística, como al tratar de al-Ḥallāŷ o Ibn ʿArabí, no aparecieron graves problemas distorsionadores. Pero en el caso de Ibn Sīnā, Ibn Rušd e Ibn Jaldūn, la estricta investigación se vio a veces oscurecida por posiciones partidistas que podemos sintetizar en cuatro intentos: 1.º interpretación filotomista de los *falāsifa* islámicos; 2.º utilización nacionalista; 3.º asimilación «panislamista», y 4.º interpretación dialéctico-materialista.

La primera resultaba inevitable. Los medievalistas de mi generación fui-

mos discípulos de Gilson; muchos, como el que escribe, admiradores de la espiritualidad cristiana de Maritain. Si gran parte de los occidentales y de los cristianos, pese a tales discipulados y afectos, no supieron distinguir, ¿deberíamos pedir más a nuestros compañeros árabes? De aquí que G. E. Anawātī, M. Fajrí, G. Huraní, M. Yūsuf Mūsà, A. Nādir y tantos otros empezasen muy dentro de la línea de interpretación neotomista; así, el ŝayj Muḥammad Yūsuf Mūsà en su obra (resumen de la tesis sorbónica) *Bayn al-dīn wa-l-falsafa fī ra'y Ibn Ruŝd wa falsafat al-'aṣr al-waṣīt* (El Cairo, 1379/1959) o Māŷid Fajrí en *Islamic occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas* (Londres, 1958); o el Nādir del *Faṣl al-maqāl* (Beirut, 1961) y el Huraní de *On the harmony of religion and philosophy* (Londres, 1961). Debe decirse, empero, que rápidamente muchos de estos investigadores, como M. Fajrí y A. Nādir, sobre todo, supieron liberarse de esta primera posición y pasar a la estricta investigación científica, como antes en el al-Fārābí de Ibrāhīm Madkūr, en Ŷāmil Ṣalība y de un modo eminente en la enciclopédica labor de maestro de 'Abd al-Raḥmān Badawí. Por tanto, la desviación filotomista debe darse por terminada, salvo las inevitables excepciones.

La utilización nacionalista, por el contrario, sigue viva en ciertos medios escolares y académicos [2]. El hecho más escandaloso de ella fue la triple celebración del Milenario de Ibn Sīnā por árabes, iraníes y turcos. Abrieron el fuego los turcos, que se adelantaron en la conmemoración. Ciertamente Ibn Sīnā, de familia baljí, nació en Afŝana, aldea cercana a Bujārà en el Ubezkistān; pero no menos cierta fue su alcurnia irania y sus obras en persa; vivió en el Irán y está enterrado en Hamadān. La conmemoración iraní llegaría hasta edificarle una nueva tumba, dada la megalomanía de entroncamiento con las grandezas pasadas del último ŝāh. La conmemoración árabe, en cambio, ha proporcionado unas ediciones y una bibliografía muy útiles. Sin embargo, un intento de restaurar a al-Fārābí, Ibn Sīnā o Ibn Ruŝd como cabezas de una filosofía peculiar y actual de los árabes o del Islam estaría tan condenado al fracaso como la interpretación neotomista cristiana.

La asimilación «panislamista», por paradójica que parezca, fue iniciada por lo que suelo llamar el ecumenismo cristiano-islámico de Asín Palacios. Debo decir que tal intento, a principios del siglo XX, fue una gloria del gran maestro de los arabistas españoles; mas también que si él viviera habría rectificado al modo de los que nos sentimos sus lejanos herederos. Pero lo que

[2] Escribo con conocimiento suficiente; desde hace más de cuarenta años, asisto a numerosos congresos sobre pensamiento islámico y he visitado y dado cursos en varias universidades de países árabes islámicos; en más de una ocasión he debido rechazar dicha postura; alguna vez, en Argel (1978) debí acertar en el tono irónico, por el éxito fugaz que tuvieron mis palabras.

para Asín, Alonso, Gauthier y Mehren era, ante todo, un problema de integración científica, algunos pensadores y expositores islámicos lo han convertido en disputa ideológica. En el caso de al-Fārābí, Ibn Sīnā e Ibn Jaldūn ha conducido a curiosas polémicas académicas, de algunas de las cuales he sido testigo; pero nunca tan extremadas como las disputadas sobre Ibn Rušd. Así ocurrió con las obras del profesor Maḥmūd Qāsim, *Naẓarīyat al-ma'rifa 'ind Ibn Rušd wa ta'wīlu-ha ladà Ṭūmās al-Akwīní* (El Cairo, 1384/1964); e *Ibn Rušd wa falsafatu-hu al-dīnīya*, (El Cairo, 3.ª ed., 1389/1969), cuya raíz está en otro trabajo anterior de título esclarecedor: *Ibn Rušd al-faylasūf al-muftarà 'alay-hi* (Ibn Rušd, el filósofo calumniado, El Cairo, 1374/1954).

El último peligro aparecido es el de la asimilación dialéctico-materialista de Ibn Sīnā, Ibn Rušd e Ibn Jaldūn. También aquí los maestros han sido occidentales. El interesante capítulo sobre *Avicena y la izquierda aristotélica* de la *Historia del materialismo* de E. Bloch, era peligroso por su título, debido al inevitable paralelismo con la izquierda hegeliana: hermanos Bauer, Feuerbach, Marx y Engels. Naturalmente, una lectura materialista de Aristóteles es tan legítima como la cristianizada de Santo Tomás; pero históricamente una y otra son incorrectas. En el caso de San Alberto y Santo Tomás, porque Aristóteles siempre creyó en la eternidad de la materia y del cosmos; su motor inmóvil nada tiene que ver con el Dios de los cristianos, y la forma es propuesta para un cuerpo material. Respecto a Bloch, porque Ibn Sīnā e Ibn Rušd fueron creyentes islámicos y no soñaron jamás con una dialéctica materialista. Pero el éxito del marxismo intelectual en los años sesenta y setenta ha atraído a numerosos estudiosos del mundo musulmán y algunos han creído encontrar un antecesor de esta posición, sea en Ibn Jaldūn, respecto del materialismo histórico, o en Ibn Rušd respecto del dialéctico [3].

Ibn Jaldūn, conocido en el mundo árabe hasta el siglo XVIII como un sabio y utilizado como historiador, no lo fue como sociólogo y filósofo de la historia hasta la segunda mitad del siglo XIX. Como se dijo en su lugar, su conocimiento en los dos últimos aspectos señalados despertó un justo y lícito entusiasmo entre los historiadores y pensadores árabes de nuestro tiempo, aunque esta admiración tuviese también sus gangas; y no fue la menor el llegar a pensar, escribir y defender que la sociología de Ibn Jaldūn era, sin más, la única posible sociología árabe; y que su filosofía de la historia era casi tan verdad de fe como las reveladas en el Alcorán. Para algunos sociólogos ára-

[3] Desde hace treinta años, y frente a las simplificaciones dogmáticas del marxismo-leninismo, he sostenido la necesidad de separar las ideas originales del materialismo histórico, predominantes en el pensamiento de K. Marx, del materialismo dialéctico, dominante en el de F. Engels, aunque la fraternal e inteligente colaboración de ambos haya puesto bajo una paternidad común las ideas peculiares de uno y otro.

bes, lo más que se podía agregar a la sociología de Ibn Jaldūn era la verificación de situaciones concretas actuales mediante la utilización de los métodos modernos de análisis sociológico [4]; y ello a pesar de contar entre los sociólogos árabes a un pensador tan brillante y profundo como Anwāy ʻAbd al-Malik.

Por otra parte, como se expuso en su lugar, Ibn Jaldūn había defendido el principio del conocimiento material, físico y social de la historia; de aquí que se haya tendido en más de una ocasión a identificar dicho principio y las verificaciones históricas de su autor, con los principios del materialismo histórico típico del pensamiento de K. Marx. El resultado no ha sido favorable para el desarrollo del pensamiento sociológico y filosófico-histórico árabe actual, ni tampoco para el correcto entendimiento de la filosofía de K. Marx y F. Engels, en tanto en ésta son inextricables las relaciones entre el materialismo histórico y el dialéctico, tanto que los no especialistas utilizan ambas expresiones como si encerrasen idéntico significado.

En el caso de Averroes, su concepción del cosmos es rigurosamente física, en el sentido aristotélico del término. El principio de la eternidad, unidad y plasticidad de la materia como «aquello que en potencia es cualquier cosa», fue llevado hasta sus últimas consecuencias por Averroes, pero dentro de los límites de los principios generales y de la metodología del pensamiento medieval. Pese a ello, Ibn Rušd no dejó de ser el creyente musulmán que era y hubiera protestado, con igual fuerza, de la acusación de ateísmo que le fue hecha por sus antagonistas latinos de los siglos XIII al XV, como de los halagos presentes al considerarlo precursor del materialismo científico.

El primero que sucumbió a la tentación de la interpretación materialista rigurosa de Averroes fue el excelente profesor ʻAṭif al-ʻIrāqí, en su libro *al-Nazʻa al-ʻaqlīya fi-falsafat Ibn Rušd*, La tendencia racionalista en la filosofía de Ibn Rušd (El Cairo, 1387/1967). Se trata de un Averroes tan expurgado de tesis capitales de su sistema para hacerlo racionalista estricto, que ni los viejos partidarios de tal interpretación, como Renan o Gauthier, lo reconocerían. Por tanto, había que buscar una vía más inteligente: ¿se puede tener una concepción materialista del cosmos y ser al mismo tiempo un sincero creyente en un poder universal? Sí, es la respuesta de Muḥammad ʻAmmāra en su libro *al-Māddīya wa-miṯālīya fi-falsafat Ibn Rušd*, El materialismo y el idealismo en la filosofía de Ibn Rušd, (El Cairo, 1391/1971). Naturalmente, la respuesta no era nueva; algunos militantes marxistas europeos y americanos se han proclamado materialistas y cristianos al mismo tiempo; la nove-

---

[4] He participado en varios coloquios sobre Ibn Jaldūn en países árabes y he dado conferencias en Túnez y Rabat sobre tan grande pensador, en dos ocasiones ante un auditorio impresionante. Cuando, ante los entendidos, he expresado mis reservas a la universalización actualizada de sus ideas, no he tenido la misma cálida acogida.

dad estuvo en que Muḥammad 'Ammāra afirma que ha existido un gran pensador que también respondió en dicho sentido y en pleno siglo XII: Ibn Rušd, cuyo método y pensamiento pueden servir «como puntos de partida para los esfuerzos intelectuales contemporáneos» que quieran seguir esta dirección. Claro está que el Ibn Rušd resultante no tiene nada que envidiar a las famosas deformaciones renacentistas y medievales del filósofo cordobés; y ello por la posible confusión nominalista originada por la aplicación de la terminología actual al pensamiento pasado, aunque ni 'Ammāra, ni otros pensadores o expositores árabes caigan en ella; pero *sunt fata libella*, y los libros se escriben también para ser leídos por todos.

5. *El pensamiento político en la ideología del nacionalismo árabe-islámico*

El nacionalismo árabe-islámico, aparte de su dimensión política práctica, ha desarrollado una ideología propia, cuya dimensión filosófica no puede menospreciarse. Sin embargo, para deslindar lo que es estrictamente pensamiento, conviene hacer algunas precisiones previas.

El nacionalismo en sentido riguroso es un fenómeno típico del siglo XIX; lo que antes había existido era la conciencia de nación, primero en el sentido medieval del término, después en el de los siglos XVI al XVIII. Consciente o inconscientemente, el siglo XIX asimiló el concepto hegeliano del *Volkesgeist* representado socialmente por el estado-nación; no es de extrañar que, en sus inicios, se manifestase a la vez ideológica y sentimentalmente como una de las vértebras del romanticismo. En el caso del mundo árabe-islámico, el fenómeno fue más tardío y complicado, en muchos casos, con la situación colonial; de aquí que la forma cultural aún tenga vigencia en nuestros días. Por otra parte, las bases sociales y económicas de dicho mundo no eran las mismas que las existentes durante el siglo XIX en el mundo europeo y americano.

a) *Las circunstancias de la ideología nacionalista árabe*

El nacionalismo árabe ha buscado, en primer lugar, sus raíces históricas; en ello han coincidido pensadores, ideólogos y políticos. No cabe duda de la existencia de ellas, tanto en el pensamiento islámico como en la cultura árabe. La raigambre, por tanto, es materialmente auténtica; pero, en ocasiones, es formalmente falsa por estar apoyada en una interpretación unidimensional e interna del discurso histórico islámico. Baste con dos ejemplos: la proyección sobre el concepto de *umma* de unas realidades sociales muy aleja-

das de las condiciones del tiempo en que se formuló [5]; y el uso y abuso de los textos de Ibn Jaldūn en un sentido muy diferente de la intención del gran historiador norteafricano.

Los pensadores reformistas de la renovación estructuraron sus ideas nacionalistas casi al modo romantico. Después de la guerra de 1914-1918 y del fracaso del panarabismo inicial, apareció también la ideología socialista en mayor o menor grado. El conflicto ideológico interno se desarrollará entre 1919 y 1930, aproximadamente; pudiendo advertirse al principio un aumento moderado del panislamismo y una cierta contraposición entre el panarabismo y el nacionalismo regional, todo ello complicado con el conocimiento de ideas real o presuntamente socialistas. La guerra de 1939-1945 condujo, tanto al nacionalismo político como al ideológico, a una situación conflictiva muy fuerte. En lo que aquí importa, las ideologías de la liberación nacional presionaron sobre el pensamiento en sentido más estricto; su mejor fruto fue la independencia política de los pueblos del mundo del Islam. Sin embargo, una parte se quedó en ello y no hizo la crítica necesaria respecto al peso de las pautas sociales implantadas durante el periodo colonialista, ni de los condicionamientos no racionalizados, como el principio de la intangibilidad de las fronteras territoriales heredadas. Los pensadores más profundos e independientes sí realizaron dicho análisis crítico; pero encontraron grandes dificultades y algunos debieron recurrir a la emigración antes o después.

b) *Las direcciones iniciales del nacionalismo ideológico*

Prescindiendo del pensamiento nacionalista de los ideólogos de la renovación, antes analizada, algunos de los autores citados en otros apartados abrieron el abanico de la ideología nacionalista del siglo XX. Así, en sentido liberal, pensaron Amīn al-Riḥānī y Ṭāhā Ḥusayn; las dificultades personales de este último por sus estudios literarios, se renovaron con la publicación de su libro *Mustaqbal al-ṯaqāfa fī-Miṣr*, El futuro de la cultura en Egipto (El Cairo, 1363/1944). En una dirección mucho más rigurosa trabajó Sāṭi'-l-Huṣrī (1297/1880-1388/1969). Hombre de excelente formación técnica, lo que le libró de algunas gangas políticas fue un nacionalista concienzudo y siste-

[5] Como se apuntó en el capítulo primero de este libro, el concepto de *umma* es muy difícil y puede ser que el propio término sea un arameísmo. La umma preislámica no tenía nada que ver con la actual. El Profeta intentó una umma que incluyese a judíos, cristianos y musulmanes en Medina, pero no lo consiguió, en gran parte por la crítica y oposición de los judíos. Actualmente el uso del término es equívoco y se emplea tanto para la nación árabe total como para los estados políticos concretos, etc.

mático. Su pensamiento es claro y preciso: el nacionalismo es absolutamente necesario para la unión, la continuidad y el desarrollo de la nación árabe. Por tanto, lo primero es el panarabismo; así, una de sus obras se titularía: *al-'Urūba awwalan*, Primero la arabidad; la segunda es el estricto nacionalismo, pero sabiendo lo que éste debe ser: *Mā hiya-l-qawmīya*, ¿Qué es el nacionalismo?; y por último, el análisis de los modos formales (la lengua y la literatura) y materiales (la política).

La dirección hacia el socialismo tuvo un hito muy importante con Salāma Mūsà (1304/1887-1377/1958), que conoció bastante bien las ideologías occidentales, como la evolucionista y la nietzschiana, difundiendo la socialista en Egipto. Pero, por lo común, esta dirección no alcanzó la difusión que ha tenido tanto el socialismo árabe como el marxismo, que después serán analizados. Acaso el pensamiento más auténtico en esta dirección fuese el de Anṭūn Sa'ādah (muerto el 1368/1949), aunque el término socialista del Partido nacional-socialista sirio, que aquél fundara, no pasase de ser un simple nombre. Esto último aparece también en las ideas de Michel 'Aflaq; su postura como cabeza del Ba'ṯ inicial no pasa del estricto nacionalismo, y el término socialista es una inclusión nominal; de todos modos, más tarde (1389/1970) 'Aflaq corrigió su ideología en un sentido más estricto, aunque nunca dijese que se trataba de una rectificación.

c) *Las bases materiales del pensamiento nacionalista*

Históricamente la ideología del nacionalismo árabe estaba inicialmente caracterizada por el principio de la primacía de la práctica independentista sobre la teoría social. Más tarde, las exposiciones técnicas serias se emanciparon totalmente de dicha posición; pero en todo caso, la referida idea no debe identificarse con la marxista de la primacía de la praxis sobre la teoría, salvo en los pensadores estrictamente marxistas. Tal principio conduce a esquivar o reducir, según los casos, el análisis de las formas políticas concretas; a oscilar entre la base social tradicional y el deseo de renovación, con peligro de acabar en disputas y enfrentamientos locales. Si nos atenemos al estilo, la polémica ideológica presenta un aspecto conciliador, salvo excepciones; en ciertos casos se trata del talante personal del ideólogo, pero en otros hay que sospechar un no declarado compromiso. Por ejemplo, en el caso de la denuncia de los males sociales, el enemigo denunciado es siempre la huella de la ideología política colonial, lo que es válido; pero, en cambio, no es frecuente la denuncia de la razón de su supervivencia práctica, debida tantas veces a los intereses de los sistemas políticos de los estados árabes e islámicos.

Por otra parte, en todos aquellos autores que no han realizado previamente un análisis epistemológico consistente, se confunde el cambio de ideas con la permuta de tópicos. Debido a ello, algunos intelectuales formados después de la independencia se acomodaron en la nueva situación política, definiendo el concepto de nación, nacionalismo, arabidad, etc., como convenía al estado concreto, señalando como signos de identidad raíces históricas muy lejanas y no siempre apropiadas. La mayoría de los ideólogos nacionalistas han prescindido del peligroso concepto de raza, pero en algunas ocasiones lo sustituyen por lo que Anṭūn Sa'ādah denominó la *sulāla*; y las justas matizaciones o el posterior abandono de la idea no suelen ser advertidos por los no críticos.

Las señas genéricas de identidad suelen dominar en los localistas. La primera que se reconoce universalmente es la lengua árabe como universal, aunque algunos pensadores se inclinen por las formas genéricas y otros por las dialectales. La segunda es la literatura y el arte, existiendo una polémica acerca del equilibrio entre lo tradicional y las nuevas formas. La tercera es el Islam como vértebra fundamental de la comunidad social; existe unanimidad en cuanto a la dimensión social y cultural, pero no en lo referente al sentido confesional, agravado actualmente por el auge del integrismo islámico. La cuarta y última de las de carácter general es la valoración y exigencia de la tierra, nacida de viejos problemas históricos y coloniales, complicada tras la creación del Estado de Israel y sus consecuencias. Debido a los problemas técnico-económicos derivados de la salida del sistema colonial y de la independencia, así como por influencia de los pensadores conocedores del marxismo, las relaciones de producción, entendidas de muy diversos modos, aparecen en el pensamiento ideológico-económico nacionalista en formas muy complejas, contradictorias y cambiantes, vistas desde las miradas nacionales, regionales o locales; y tómense estas calificaciones *cum grano salis* [6].

Bibliografía

1314. 'Abd al-Malek, A., *La pensée politique arabe contemporaine*, París, 1970.
1315. Ídem, *La dialectique sociale*, París, 1974.
1316. Amin, S. H., *Islamic Law in the contemporary World, introduction, glossary and bibliography*, Glasgow, 1985.
1317. 'Aqqad, S. H. *Al-Falsafa al-qur'anīya*, El Cairo, 1377/1956.

[6] Cfr. C. Ruiz Bravo-Villasante, *La controversia ideológica nacionalismo árabe-nacionalismos locales*, Madrid, 1976.

1318. Attas, S. M. N. al-, *Islam secularism and the philosophy of the future*, Londres, 1985.
1319. Bihishtí, S. M. H. y M. J. Bāhunar, *Philosophy of Islam*, trad. inglesa, Accra, 1982.
1320. Charnay, J. P., *La vie musulmane en Algerie d'après la jurisprudence de la première moitié du XXè siècle*, París, 1965.
1321. Doi, 'A., *Sharī'ah in the 1500 century of Hijra: problems and prospects*, Londres, 1981.
1322. Ídem, *Sharī'ah: the Islamic Law*, Londres, 1984.
1323. Estévez Brata, T. M., *Derecho civil musulmán*, Buenos Aires, 1981.
1324. Expósito, J. L., *Women in Muslim family Law*, Syracusa (USA), 1982.
1325. Fāsí, S. 'A. al-, *Maqāṣil al-šarī'a*, Rabat, 1383/1963.
1326. García Gómez, E., *Ṭāhā Ḥusayn. Los días. Memorias de infancia y juventud*, Valencia, 1964.
1327. Ghersi, E., *I movimenti nazionalistici nel mondo musulmano*, Padua, 1932.
1328. Haim, S. G., *Arab nationalism. An anthology*, Berkeley-Los Ángeles, 1964.
1329. Ḥakim, T. al-, *Taḥṭa Šams al-fikr*, 4.ª ed., El Cairo, 1373/1954.
1330. Ḥamdān, G., *Šajsīya Mīṣr Dirāsa fī abqarīyat al-makān*, 4 vols., El Cairo, 1400-1404/1980-1984.
1331. Hamid, E., *Modern Islamic Political Thought*, Londres, 1987.
1332. Ḥusayn, T., *Fī-l-adab al-ŷāhilí*, 2.ª ed., El Cairo, 1346/1927.
1333. Ídem, *Al-Ayyām*, El Cairo, 1383/1963.
1334. Ḥusrí, S. al-, *Al-'Urūba awwalan!*, 5.ª ed., Beirut, 1384/1964.
1335. Ídem, *Mā hiya-l-qawmīya?*, Beirut, 1378/1958.
1336. Ídem, *Ḥawla-l-waḥdat al-ṯaqāfīyat al-'arabīya*, Beirut, 1378/1958.
1337. 'Ammara, M., *Al-'Urūba fī-l-'aṣr al-ḥadīṯ*, Beirut, 1386/1966.
1338. Khoury, P., *Une lecture de la pensée arabe actuelle: trois études*, Münster, 1981.
1339. Laraoui, A., *L'ideologie arabe contemporaine*, París, 1970.
1340. Ídem, *La crise des intellectuels arabs. Traditionalisme ou historicisme*, París, 1974.
1341. López García, B., *Política y movimientos sociales en el Mágreb*, Madrid, 1989.
1342. Martín Muñoz, G. (ed), *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*, Madrid, 1993.
1343. Martínez Montávez, P., *Introducción a la literatura árabe moderna*, 2.ª ed., Madrid, 1985.
1344. Idem, *Literatura árabe de hoy*, Madrid, 1990.
1345. Milleot, L., *Introduction à l'étude du droit musulman*, París, 1981.
1346. Munawwav, M., *Iqbal poet-philosopher of Islam*, 2.ª ed., Lahore, 1985.
1347. Ruiz Bravo-Villasante, C., *La controversia ideológica nacionalismo árabe-nacionalismos locales*, Madrid, 1976.
1348. Ídem, *Un testigo árabe del siglo xx: Amīn el Riḥaní, etc.*, int. y trad. española, 2 vols., Madrid, 1993.
1349. Varios, *Muḏakkirāt Ṭāhā Ḥusayn*, Beirut, 1387/1967.
1350. Ŷidr, Ḥusayn al-, *Naqd kitāb fī-l-šī'r al-ŷāhilí*, El Cairo, 1342/1923.

Capítulo 7
LA INTRODUCCIÓN DEL PENSAMIENTO EUROPEO CONTEMPORÁNEO Y LA REACCIÓN INTEGRISTA

1. *La introducción del pensamiento contemporáneo*

a) *Las condiciones sociohistóricas de la introducción*

Una y otra vez, desde los tiempos de la renovación hasta aquí, nos hemos referido a términos, ideas y pensamientos procedentes del mundo llamado occidental. Por ello conviene recordar que, pese al fracaso político interno y a los errores del colonialismo, numerosos jóvenes intelectuales musulmanes se formaron en Europa en el periodo llamado de entreguerras (1919-1939), estudiando el pensamiento europeo de aquellos años: neopositivismo, fenomenología, personalismo y marxismo. Además, los profesores ingleses en Bagdad, Calcuta y El Cairo, y los franceses en Argel, Beirut, Damasco, Rabat y Túnez, señalaban los mismos caminos; la Iglesia católica, por medio de sus órdenes religiosas, en especial dominicos y jesuitas, enseñaba el espiritualismo, el personalismo y la investigación sobre la filosofía del medievo. No es de extrañar que los intelectuales islámicos más jóvenes y abiertos asimilasen ideas procedentes de dichas corrientes filosóficas europeas.

Durante la guerra de 1939-1945, algunos intelectuales árabes se incorporaron a los movimientos de resistencia; y aunque los políticos europeos acabaron por defraudarles, al apoyar la restauración o el mantenimiento, según los casos, del sistema colonial, pensadores espiritualistas, existencialistas, marxistas y positivistas, como Camus, Jaspers, Maritain, Marcel, Merleau-Ponty, Mounier, Russell, Sartre y tantos otros, protestaron o incluso militaron activamente contra el colonialismo. De todas las opciones filosóficas an-

tes señaladas, la peor asimilada fue la neopositivista, y las más y mejor, el existencialismo, el marxismo y el personalismo; pero todo ello debía superponerse al esfuerzo de la generación anterior.

b) *Los intentos sincréticos*

La generación precedente partía de un conocimiento relativo del pensamiento europeo anterior a 1939. Algunos consideran que el iniciador de la introducción del pensamiento europeo contemporáneo en el Islam fue Muḥammad Iqbāl; pero la utilización de algunas ideas del espiritualismo francés de finales del siglo XIX o de H. Bergson tuvo un sentido más sincrético que otra cosa y siempre al servicio de las tesis de la renovación.

Pensador agudo, comprometido y optimista, Iqbāl pensaba que era posible crear un hombre islámico nuevo y una sociedad fraterna y tolerante; si hubiera vivido unos años más podría haber comprobado el fracaso de la política del líder pakistaní Ŷinna, que había intentado apoyarse en sus ideas políticas. Esta posición tentó a otros muchos estudiosos musulmanes formados en los centros universitarios europeos y que se acercaron a las ideas del espiritualismo cristiano, impresionados por la generosidad y la rigurosidad científica de los estudios de M. Asín Palacios sobre Ibn 'Arabí y de L. Massignon sobre al-Ḥallāŷ; pero el riesgo de sincretismo era inevitable.

Como ejemplo puede señalarse el de Muḥammad Kāmil Ḥusayn que publicó en 1954 *La ciudad injusta*, donde intenta realizar una síntesis entre un neoplatonismo mitigado y las religiones abrahámicas. Los tres principios que mueven la actividad humana son: la vida, la razón y la conciencia; la primera empuja los impulsos del hombre, la segunda conduce a la ciencia y la tercera ilumina rectamente la conducta. La práctica individual y comunitaria sólo es posible si la acción se realiza mediante el pensamiento racional, moderado por la conciencia iluminadora.

Pero frente a los intentos sincréticos, desde principios de siglo habían aparecido también otras figuras que intentaron asimilar de otros modos el pensamiento occidental contemporáneo.

c) *El evolucionismo*

El evolucionismo constituyó el núcleo fundamental del pensamiento de Ŝiblí Ŝumayyil (1277/1860-1336/1917), traductor de Büchner al árabe, influido por las ideas de Darwin, Haeckel, Huxley y Spencer. De acuerdo con

ellas consideró que la única realidad esencial era la materia eterna y única; su evolución se manifiesta en su concreción en seres cada vez más complejos, hasta alcanzar a aquellos que pueden reflexionar y dar origen a un comportamiento ético; por tanto, el fundamento de todos los saberes del hombre reside en las ciencias biológicas. Sentados estos principios evolutivos, también la sociedad debe evolucionar, adaptándose a las nuevas necesidades sociales; las ideologías y aún las instituciones deben seguir el sentido general de la evolución. La religión había sido un factor de desarrollo positivo humano antes de que el tradicionalismo la convirtiese en un cuerpo establecido, por ello ahora no debía oponerse al progreso científico, al esfuerzo de evolución social y a la libertad humana.

Una posición tan clara y terminante como la de Šiblí Šumayyil no podía evitar los duros ataques de los escolasticos islámicos, ni tener eco suficiente en su mundo intelectual. A lo más y no entonces, sino actualmente, el evolucionismo ha obtenido algunas adhesiones, en un esfuerzo para, desposeído de su ideología materialista, integrarse en el pensamiento común islámico y hacer progresar a éste, tanto en su aspecto teórico como en la práctica social.

d) *El historicismo*

Lo que comúnmente se llama historicismo, aparte de su raíz hegeliana, es la interpretación de Dilthey y su influencia en pensadores como José Ortega y Gasset, cuyo pensamiento es mucho más complejo. En el mundo árabe una de las fórmulas historicistas es introducida por Muḥammad Tazirut, nacido en 1316/1898 en la región de Kabylia; fue profesor de alemán en Francia, traduciendo al francés el entonces famoso libro *La decadencia de Occidente* de O. Spengler. Bajo la influencia del historicismo, escribió una extensa historia general de las distintas concepciones del hombre, que fue publicada en cinco volúmenes entre 1955 y 1960.

Según Tazirut, el progreso sigue una línea progresiva desde los pueblos asiáticos hasta la teoría de la coexistencia pacífica entre los grandes bloques políticos de la última postguerra. Según su análisis, en el camino histórico de evolución han existido dos metodologías diferentes: la occidental ha consistido en la expansión violenta, que habría culminado con el imperialismo capitalista, cuya misión sería mantener las situaciones sociales vigentes; la oriental, por el contrario, habría preferido el método de asimilación; de este modo el Islam supo antaño integrar las aportaciones culturales de otros pueblos y aún crear nuevas síntesis a base de los pueblos asimilados. Por tanto, el Islam actual debe aceptar todos los movimientos que han salido de él. El

mensaje alcoránico tiene un campo de acción más amplio que el tradicionalmente admitido: el aspecto religioso y las características de los signos sociales. Esta concepción, con sus correspondientes matices, ha sido aceptada casi siempre por los grupos intelectuales que, ante todo, ven en el Islam un signo de diferenciación cultural. Por tanto, los sectores más tradicionales la han mirado con desconfianza, viendo en ella un riesgo para el Islam.

La raíz de dicho pensamiento no procede siempre de Tazirut, pues otros pensadores también la sostuvieron y algunos las adquirieron en los centros culturales occidentales. De todos modos se empezó a justificar dialécticamente la separación del mundo religioso y del mundo social, la democratización de la vida política y la realización de la justicia social, todo ello dentro del Islam, sin romper con los principios religiosos fundamentales. Ésta fue la tesis que mantuvo, recién acabada la guerra de 1939-1945, el ŝayj Jālid, que por su presentación suavizada y el tono divulgador influyó en parte de la juventud culta islámica.

Aunque las posturas fuesen múltiples y variadas, puede destacarse la de Ŷamīl Ṣalība, profesor de la Universidad de Damasco, al considerar que debía partirse de un sentido abierto del Islam: ¿puede éste enriquecerse y renovarse con las aportaciones del pensamiento occidental? Su respuesta fue positiva; pero difícilmente realizable, no ya en los años cincuenta, quizás ni aún en nuestros días. De aquí que las numerosas tentativas para realizar una formulación islámica hayan resultado fallidas por insuficientes, perseguidas o subterráneas. Unas porque, al socaire del progresismo económico, se han visto comprometidas con las políticas concretas de los países sumergidos en las dictaduras del desarrollo o en el despotismo ilustrado; otras porque han sido silenciadas con mejores o peores modos.

e) *El personalismo*

La anterior situación explica el éxito inicial y la posterior falta de difusión del personalismo islámico del profesor Muḥammad ʻAzīz Laḥbābī. Formado en París, ha reconocido la deuda contraída con el pensamiento de Bergson, a cuyo estudio dedicó alguna de sus obras e incluso con el de Mounier. La rapidez con que han surgido y se han extinguido las modas filosóficas en el periodo 1965-1980 no permite a los jóvenes de hoy comprender lo que representó el ejemplo de Mounier en la década de los cuarenta. Creyente sincero y comprometido, hombre de la resistencia y del compromiso, fue también un ejemplo para los jóvenes estudiosos musulmanes que querían hacer compatible su fe islámica y su legítimo patriotismo con su confianza en la

libertad, el progreso y la razón. De esta postura arrancó el profesor Laḥbābí, que considera que su pensamiento surge de dos grandes fuentes: las verdades auténticamente esenciales del Islam y el esfuerzo del pensamiento racional. Las primeras deben entenderse dentro de su propia evolución dialéctica, pero vistas desde el análisis de los grandes pensadores universales. El segundo debe tener una profunda base realista. Ser personalista no quiere decir renunciar a la real dimensión social; la *ŝajsānīya* exige una clara conciencia de la real situación humana.

La condición fundamental de la situación del hombre es su anclaje en el tiempo, que no es algo establecido, que se nos da, sino un constitutivo permanente del hombre como sujeto. Cuando se habla de mantener los derechos de la persona, no debe entenderse en un sentido inmovilista; «la conservación tiene más de cambio que de identidad». Por esto su intento tiende hacia el establecimiento de la autonomía personal dentro del estatuto social del mundo islámico. Laḥbābí piensa que dicha autonomía puede quedar mejor asegurada en el mundo islámico, porque éste no ha dicotomizado tanto, como el mundo occidental, el cuerpo y el espíritu; el musulmán está más próximo a su cuerpo que el cristiano. Por esto la yoidad del individuo emerge del ser a la conciencia; pero dentro de una estructura social que protege a la persona, como dicha estructura es protegida por ésta. Sin sociedad no hay personas; pero sin hombres conscientes de ser personas no existe una auténtica sociedad. El hombre sólo puede realizarse por medio de una vida total, una existencia plena, lo que exige la integración en lo social y en lo divino. Sólo así puede realizarse el hombre musulmán y de este modo también puede enriquecerse el Islam con los aportes del pensamiento excogitado fuera, con las grandes corrientes filosóficas europeas.

Para comprender, empero, esta concepción de Laḥbābí hay que empezar por afirmar que no es un simple seguidor de Mounier; y no porque tuviese la menor reserva sobre el pensador francés, sino porque Laḥbābí se hubiera sentido enajenado, al ser miembro de una nación colonizada y pertenecer Mounier, mal que le pesase, al país colonizador; así me lo confesó (mayo 1980). Posiblemente por esto también dejó transcurrir bastantes años sin profundizar en la línea personalista. La valiente vida intelectual de los años 1373/1954 a 1385/1965 parecía apagada; su entusiasmo humanista, debilitado. Los coeditores de su libro *Le monde de demain* (Casablanca, 1980) han llegado a escribir: «Le message lahbabien qui semblait, depuis une douzaine d'années, se complaire dans une hibernation (en dehors des livres litteraires) [...]». Pero no se trataba de esto, sino de una maduración.

En 1404/1984, al tener que reflexionar Laḥbābí en voz alta sobre su pensamiento en el coloquio de Viena, descubrió que había sobrepasado la

etapa humanista personalista y que se adentraba en un humanismo integral. Para cualificar su nuevo enfoque ideológico más allá del simple personalismo realista, Laḥbābí recurrió a un neologismo: el *demanisme*. Con este término francés vertía el árabe *al-gadīya*, mañana, pero también alborada. Me atrevería, pues, a llamar a su nuevo pensamiento, el reamanecer de la humanidad total, que Laḥbābí sitúa en un nuevo tipo de hombre: el tercermundista trascendental, para distinguirlo del coyuntural tercermundismo político. El tercer mundo es una auténtica apuesta; un nuevo *pari*; pero no se trata de una estricta tensión política, sino de una fiel esperanza humanista; sólo si el hombre consigue destraumatizar su vida será posible una rehumanización integral. No se trata, pues, del rutinario desarrollismo, que ha conducido al callejón sin salida en que hoy se debate el hombre, sino de sustituir el desarrollo por la promoción; y esto no es posible sin una *falsafīyat al-gadīya*, una filosofía del permanente reamanecer humano, de una reentificación del hombre, no de una simple remodelación. Porque «el destino de la civilización futura dependerá del grado de universalidad que tenga el tipo de hombre que aquélla produzca». Laḥbābí lo había escrito antes en verso y casi lo ha ejemplarizado en sus bellas novelas cortas publicadas con el título *Bocado en el hierro* [1].

f) *El existencialismo*

La gran crisis de la conciencia europea que fue la guerra de 1939-1945 y sus consecuencias encontró su mejor definición en el pensamiento existencial. Hacia 1950 podía decirse en Europa, imitando el dicho romántico: ¿quién que es no es existencialista? Este movimiento, que sería el primero de nuestro tiempo en vestirse con una moda propia: danzas, gestos, música, ritmos y ropas características, sufriría después los zarpazos de una crítica demoledora. Posiblemente ni las devociones de antaño, ni las condenas siguientes, ni el olvido de ahora son justos; puede ser que se haga necesaria una próxima revisión. Mas el hecho cierto fue que constituyó la filosofía vigente en los años de la última postguerra. Los entonces jóvenes pensadores islámicos sintieron una especial atracción por aquel pensamiento; una minoría por la línea de Berdiaev, Jaspers, Marcel y Wahl; los más, por la posición de Sartre, algunas de cuyas obras fueron traducidas al árabe [2]. Desgraciada-

[1] Que el «demanismo» de Laḥbābí parezca periclitado y no haya alcanzado mayor difusión cultural, tanto en el mundo árabe como en el occidental, es harina de otro costal.

[2] Dicha situación la conocí personalmente durante los años 1950 y 1951 en París. En la Sorbo-

mente, como se trataba de una moda y no de un modo, que hubiera sido lo correcto, rápidamente se olvidaron los fervores y los artículos aparecidos en Argel, Bagdad, Beirut, El Cairo, Damasco, Rabat, Túnez, etc., en los cuales se le presentaba como la definitiva filosofía liberadora de Occidente. De todos los nombres que entonces aparecían comprometidos en el movimiento existencial debo recordar uno: el profesor 'Abd al-Raḥmān Badawí.

Puede ser que Badawí sea el último humanista del mundo árabe según la formación culta de la primera mitad del siglo XX [3], pues hoy es muy difícil abarcar demasiado. Profundo conocedor del pensamiento islámico, infatigable y feliz investigador, dominador de las técnicas científicas y excelente escritor en árabe y francés, es también pensador original [4]. Para comprender el valor de dicho pensamiento conviene recordar que sus primeros trabajos de orientación existencial se publicaron antes que las obras de Sartre. Su formación arranca de M. Heidegger y S. Kierkegaard, principalmente, y secundariamente de K. Jaspers. Además, mientras tantos otros se debatieron en la ambigüedad, Badawí es pensador sincero con los demás y riguroso consigo mismo.

El punto de partida de su pensamiento nace de la consideración de la singularidad existencial humana: la vida humana sólo es reductible a sí misma; el hombre lleva dentro de sí mismo sus propias normas axiológicas y es el único responsable de su destino personal. Su instrumento esencial es la razón, que no se reduce a un mecanismo dialéctico, sino que es capaz de cap-

---

na y en el Barrio Latino convivíamos y charlábamos, sin ningún tipo de reservas, cristianos, incrédulos, judíos, musulmanes y marxistas (con exclusión de la ortodoxia estalinista), cuando la esperanza y el ideal de un futuro mejor eran comunes.

[3] Pienso que los modelos intelectuales y filosóficos tienen una dimensión temporal, como he dicho a propósito del posible fin de los «grandes pensadores» tras la desaparición de filósofos como Russell, Heidegger y Zubiri: lo mismo sucede con el modelo humanista. Cuando yo me formé, entre 1935 y 1950, para acercarse a la filosofía era necesario, cuando menos, mal leer latín, griego y alemán (las lenguas románicas se daban por descontadas entre los que éramos de raíz lingüística latina); más tarde se incorporó el inglés. Los clásicos eran tan insustituibles como ahora el ordenador. Por tanto, llamar posible último humanista de dicho ciclo a Badawí nace de una estricta «verité de fait», que hubiera dicho Descartes. El resumen que aquí hago de Badawí puedo contrastarlo con un texto manuscrito que me entregó en 1980.

[4] Para conocer el pensamiento de Badawí hay que tener en cuenta al menos las siguientes obras: 1.ª, *al-Zamān al-Wūŷūdí* (El tiempo existencial) (1943), del cual existe un resumen en francés; 2.ª, *Études de philosophie existencielle* 3.ª, *Preocupaciones de juventud* (1945), interesante autobiografía intelectual, no sólo de Badawí, sino también de toda su generación; 4.ª, *Thèmes et figures de philosophie islamique* (París, 1979), en especial dos trabajos, el «Humanismo en el pensamiento árabe» y «Existencialismo y misticismo musulmán»; 5.ª, *Le problème de la mort dans la philosophie existentielle* (El Cairo, 1965), que recoge su tesis doctoral escrita directamente en francés y defendida en 1941; 6.ª, *El hombre perfecto en el Islam y su originalidad escatológica* (1959), y 7.ª *Humanismo y existencialismo en el pensamiento árabe* (1953).

tar las evidencias de la realidad. Es cierto que no todos los hombres se encuentran en situación de alcanzar el dominio de su destino por sí mismos; pero hay algunos, los que conocen, que poseen una especial fuerza creadora que opera como una auténtica naturaleza perfecta; es el equivalente actual del «hombre, sólo hombre, superhombre» de Nietzsche. Esta especial condición permite a este tipo de hombre saltar sobre el abismo de la existencia trivial, de constituirse «en una cuerda tendida entre dos infinitos: el ser absoluto y la nada absoluta». Badawí no aclara demasiado si ambos extremos dialécticos absolutos son reales o no. Pienso –y si en ello hay error la responsabilidad es sólo mía, por acaso no haber comprendido bien sus palabras– que Badawí no admite una remisión allende el ser, al Dios trascendente.

El ser absoluto es la nuda existencia, amenazada por el otro absoluto: la nada. Mientras otros pensadores árabes que pasaron por la moda existencialista no parecen conocer a fondo la metafísica de la analítica del *Dasein* heideggeriano, Badawí conoce bien el pensamiento del gran filósofo alemán; de aquí el profundo análisis que hace de las contradicciones del existente humano. Es cierto que en más de una ocasión Badawí se remite a un retorno que permite «la continuidad de lo humano»: pero pienso que se deformaría su pensamiento si a tal retorno se le quiere dar una dimensión islámica. Salvo error mío, Badawí evita cuidadosamente el calificativo humanismo musulmán y gusta emplear la expresión humanismo árabe, lo que clarifica suficientemente su posición. No hay un humanismo puro; existió el humanismo socrático, el renacentista, el existencial; por tanto, es legítimo un humanismo árabe; y a su investigación ha consagrado dos obras. Probablemente el estatuto social del mundo islámico no está aún en condiciones para asumir las consecuencias de la postura de Badawí, por otra parte empeñado en una gran labor de investigación del pensamiento clásico islámico; pero debe quedar constancia de la importancia y valentía del intento.

2. *Socialismo y marxismo en el mundo árabe*

a) *Cuatro precisiones necesarias*

De cuantas modas ideológicas han recorrido el pensamiento en los últimos años, ninguna pesó tanto sobre el mundo islámico, y muy especialmente sobre el árabe, como el socialismo y el marxismo; empleo ambos términos porque en el socialismo árabe nominal apenas si hay algún sorbo de terminología marxista y unas gotas de su método de análisis; de Marx y Engels,

nada [5], por más que a muchos se les llenara la boca y la pluma antaño con el fascinante nombre *al-ištirākīyat al-ʿarabīya.* Para aclarar este problema conviene hacer algunas precisiones.

La primera es la falta de base histórica de un socialismo árabe original. Naturalmente el Islam, en la predicación del Profeta, es una sociedad de creyentes paraiguales, pero que nunca existió; la hermosa teoría no se dio jamás en la práctica, ni siquiera en tiempos de los cuatro califas *rāšidūn*; ni aún en el de los dos menos contestados: Abū Bakr y ʿUmar. Confundir la esperanza en una legítima *al-siyāsat al-islāmīya* (ética-política islámica), que conduzca a la sociedad ideal (*al-madīnat al-fāḍila*) más, con una hipotética realidad pasada, no tiene sentido alguno. Por otra parte, el fenómeno religioso tiene aún una importancia extraordinaria; es muy cómodo para los pensadores ateos fabricarse unos creyentes estultos, como los malos teólogos se construían un maniqueo tonto para darse el gusto de refutarlo. Pero si el cristianismo tiene aún, pese a tales agoreros, más vigencia social que la expresada por las manifestaciones externas, que algunos desprecian, aún es mayor la del Islam en su mundo.

La segunda precisión se refiere a la dificultad del laicismo musulmán. Prescindir de las posiciones agnósticas de las fuentes europeas y poner entre paréntesis las tesis ateas de Marx y Engels es un precioso entretenimiento antihistórico. El socialismo europeo, marxista o no, ha llegado a un compromiso laico: se puede ser socialista y cristiano, en tanto se reconocen dos realidades paralelas e irreductibles la una a la otra; el cristiano que en política es socialista, opera en esta última dimensión laicalmente. Pero el Islam aún no ha separado dichas dos realidades; el creyente musulmán común de buena fe no se encuentra en condiciones para soportar un análisis estructural, histórico-filológico, marxista, psicoanalítico o sociológico del hecho religioso. Incluso la presentación de la dicotomía occidental como idea resulta

---

[5] Quien conozca mi «curriculum» cultural sabe muy bien lo precoz y continuo de mi estudio y lectura de Marx y Engels, iniciada esta última en 1935, cuando tenía quince años, con el *Manifiesto Comunista* y seguido por *El Capital*, que entonces se me cayó de las manos debido a la escasez de mis conocimientos. En 1967 dirigí la primera tesis doctoral, publicada en 1968, de carácter positivo, cuando lo que abundaban eran las refutaciones, y en el prólogo señalé dicha situación. Cuando vino el diluvio de las tres *emes* (Marx, Mao y Marcusse) dije lo que debía: quien no leyese *El Capital* y la *Ideología alemana* o mezclase a Marx con Wittgenstein u otras mixturas aún más curiosas, corría el peligro de no enterarse de nada y de confundir a sus lectores. En una *trattoria* romana, en 1970, F. Rosenthal, M. Rodison y yo disfrutamos mucho refiriéndonos a todo ello. Cuando llegó el nuevo diluvio, tras el hundimiento de los regímenes comunistas, ya escribí (en una revista que los nominalistas califican de derechas) que la filosofía de Marx no tenía por qué ser ahogada en él, idea que he desarrollado en un trabajo titulado *Marx, después del diluvio* (1992), publicado en el volumen A. Heredia (ed.) *Mundo hispánico-nuevo mundo: visión filosófica,* Salamanca, 1995, pp. 547-554. Por ello, no me conformo con la utilización de una determinada terminología y exijo que el contenido ideológico sea el correcto y exacto.

conflictiva y refuerza las posturas tradicionales. Así sucedió en el caso del pensador šī'í iraquí al-Wardí, pese a la evidencia de su argumentación: la cultura forma una estructura unitaria, y si se quieren tomar las formas técnicas, hay que adquirir también la estructura cultural; separar lo uno y lo otro es caer en el mercantilismo y en el moralismo hipócrita. La posición no es nada revolucionaria y sí un tanto humanista; pese a ello los ataques ideológicos fueron y siguen siendo duros. De ellos tampoco ha escapado Salāma Mūsà, cristiano copto defensor del humanismo laico; ni mucho menos la posición con ecos de socialismo utópico de Mutā' Ṣafadí (nacido en 1342/1924), autor de un libro que encierra otra de las palabras mágicas del mundo islámico de la segunda mitad del siglo xx: *El revolucionario y el revolucionario árabe.*

La tercera precisión es muy compleja, pues se refiere a las inextricables relaciones históricas entre el Islam y la idea del nacionalismo islámico, sólo desenmarañables en una historia universal del Islam. Pero no por ello debe evitarse la cita de algunas situaciones concretas. Así, Atatürk consideró que la humillación de la nación turca sólo podía vencerse rompiendo con el presunto nacional-islamismo [6] del sistema tradicional. Algunos pensadores y escritores árabes pensaron y aún escribieron lo mismo. Pero la repulsa del colonialismo también llevó a una revalorización del Islam a la hora de defender los valores propios de los pueblos islámicos. Por razones coyunturales, políticas o propagandistas, en el Egipto de Nāṣer, el Túnez de Burguiba, la Libia de Gaḏāfí y hasta el Iraq de la segunda guerra del Golfo (1410/1990-1411/ 1991) se invocarían los valores nacionalistas del Islam [7].

La cuarta precisión se refiere a la primacía de la acción política concreta sobre cualquier principio teórico, lo que también sucede fuera del mundo islámico y aún en los Estados más poderosos del mundo; y ello pese a la madurez de la ideología nacionalista árabe, y a las reservas y aún oposición de muchos pensadores. En 1922 'Azzām se refirió a los pueblos árabes como la nación del porvenir; entre 1365/1946 y 1379/1960, Hurāní, primero, y 'Aflaq, después, habían coincidido en que se diera al Ba'ṯ una estructura política no confesional; recuérdese que *Sobre la política árabe* se publicó en 1367/1948 y *Por una resurrección árabe* en 1372/1953. Sin embargo, cada uno de los Estados utilizó el programa nacionalista, incluyese o no los térmi-

[6] Que nadie se escandalice del término. Hace muchos años que el prof. J. L. Aranguren acuñó el de nacional-catolicismo para designar una realidad ideológica de España en el periodo 1940-1970, aunque hubiese otras; personalmente he utilizado el término en escritos, antes de 1968 y después, aun ocupando cargos públicos.

[7] Naturalmente que cada uno a su manera; la más ponderada y estructurada, la de Nāṣer; la más inesperada ideológicamente, habida cuenta del antiguo programa laico del Ba'ṯ, la de Sadam Ḥusayn; pero tenía el agua al cuello, que todo debe ser dicho.

nos socialista y popular, en beneficio propio. Los intentos de acción común fueron escasos, de corta duración y acabaron fracasando; la presunta política de no alineación y de posición tercermundista fue, casi siempre, una tapadera verbal: de hecho unos se inclinaron al bloque oriental y otros al occidental, antes o después, según los casos, salvo en el de Nāṣer. Los ideólogos del neutralismo positivo, como Maqsūd, Ṣālaḥ al-Dīn Biṭar y Muḥammad al-Ŝabiní, que en 1380/1960 publicaron libros en que se defendía dicha idea, o no encontraron eco o sus obras fueron aprovechadas por el nacionalismo local o su voz fue acallada por la muerte violenta. Ni siquiera la proclamación del Estado de Israel y la defensa del pueblo palestino condujo a una política nacionalista común.

b) *Las condiciones de la recepción del movimiento obrero y del pensamiento socialista*

El movimiento obrero, y con él algunos elementos del pensamiento socialista y de la terminología marxista, fueron conocidos a partir de 1337/1919. Como es sabido, la legislación francesa consideraba a Argelia como territorio nacional; los trabajadores argelinos tenían derecho a la sindicación y de hecho algunos se afiliaron a la CGT francesa. Pero la estructura de la población activa de los países árabes no hizo posible, durante mucho tiempo, el aprovechamiento del cauce sindical, salvo entre los emigrantes. Tampoco la revolución soviética tuvo un eco significativo en los países islámicos; el nombre de Ṣultān Galiev sólo es recordado por los especialistas en el tema. Por su parte, la minoría burguesa formada en Europa sólo se interesó por la orientación de la llamada izquierda europea, como en el caso del movimiento desturiano en Túnez.

Tras de la guerra de 1939-1945 el término socialismo es utilizado con excesiva generosidad. El Ba‘ṯ emplea con frecuencia expresiones que incluyen dicho término; y otros grupos iraquíes, libaneses, palestinos y sirios le hacen coro. En Egipto el término se difunde con la idea nacionalista naseriana; pero lo que despertó el entusiasmo árabe por Gamāl ‘Abd al-Nāṣer fue su nacionalismo árabe. Sus fotografias adornaban las calles y zocos de Bagdad, Beirut, Damasco, Trípoli, etc., aparte de todos los hogares egipcios; y con ellas la idea de un nacionalismo árabe socialista, sobre cuyo contenido concreto nadie sabía demasiado. La Carta nacional egipcia de 1381/1962 afirma que «el nacionalismo [...] es un camino que conduce [...] a la libertad [...] a la unidad [...] y al socialismo». El vocablo se prestigia por el obligado recurso egipcio a la URSS y la ayuda de este último Estado a Egipto, sobre

todo con la construcción de la Gran Presa. Algunos de los colaboradores de Nāṣer se acercaron al marxismo, al menos en la alineación política, pero a la postre fueron separados del poder; los auténticos marxistas dieron con sus huesos en la cárcel y algunos aún corrieron peor suerte. En cuanto a la práctica política, del supuesto socialismo real se tomó lo que al final resultó peor: el partido único y la industrialización forzada, en ocasiones de tal modo que pusieron nerviosos a los propios asesores alemanes orientales, búlgaros, checos y soviéticos, tanto en Egipto como en Libia y Argelia.

Aunque hoy sea fácil la crítica de la referida situación, conviene recordar que no era ni totalmente absurda ni fácilmente evitable. Algunos ideólogos occidentales han defendido la tesis de la necesidad de la dictadura del desarrollo para salir de las duras condiciones tercermundistas. Mientras los pueblos árabe-islámicos carecían casi en absoluto de acero, cemento y carbón, y en ocasiones del cereal suficiente, el bloque soviético parecía encontrarse a las puertas de la tercera revolución industrial y el occidental enfocaba la del supuesto ocio futuro. La Gran Presa de Nāṣer fue un intento de saltar desde la candela a la industrialización electrificada; de hecho y aún ahora, quien recorre Egipto ve al fellah sacando agua del Nilo con la misma noria y artefactos manuales que aparecen en los relieves del periodo faraónico; a su lado, a veces, pueden verse las torres de las conducciones de alta tensión; pero también, gracias a la Gran Presa, Egipto se ha visto libre de las terribles sequías que ha padecido y padece la zona.

El socialismo árabe se convirtió, pues, en el recurso ideológico para explicar la necesidad de un camino rápido hacia el desarrollo, como ahora se emplea con el mismo fin el de la economía de mercado. Por ello no debe despreciarse el fondo ideológico de dicho socialismo, eficaz frente al egoísmo individual, los grupos mejor situados en el feudalismo agrario y mercantil, y la política de los estados desarrollados, unos y otros guiados por el solo ideal de vivir mejor materialmente y disfrutar más y de mejores cosas. Alguien, tan poco sospechoso de fervores socialistas como Juan Pablo II, se ha referido recientemente al sentido positivo, no sólo de la denuncia social, sino de algunas de las preocupaciones del socialismo por los menos afortunados. Por ello en el mundo islámico, casi siempre recien salido del colonialismo, la tesis de un nacionalismo árabe socialista creó un clima de confianza, espera y entusiasmo.

c) *La crisis del socialismo árabe*

La crisis del socialismo árabe se produjo por la coincidencia de cinco factores fundamentales: las presiones de las fuerzas político-económicas ex-

teriores, el nacionalismo local, las creencias religiosas, la actitud de la estructura social de cada país y la dialéctica misma del pensamiento socialista marxista. La ideología nacionalista árabe socialista fue eficaz frente a las resistencias neocolonialistas internas y externas; pero resultó ineficaz para la construcción social, pues siempre dominó el nacionalismo local sobre el presunto universalismo socialista. Los condicionantes sociorreligiosos islámicos se convierten en una barrera casi infranqueable para una real modificación de la estructura social. La estructura social de los países islámicos fue conmovida por la política dirigista, pero nunca pudo ser modificada realmente, salvo en algunos países exportadores de petróleo y gas (Argelia, Iraq y Libia). En fin, la dialéctica del pensamiento marxista no permitía una interpretación del socialismo real para los países islámicos adecuada a su realidad. El análisis marxista chino y el suramericano no tuvo el suficiente éxito en el mundo islámico; y entre los ulemas no ha aparecido nada semejante a la llamada teología de la liberación de una parte del clero iberoamericano [8].

El supuesto socialismo naseriano fue frenado por el propio Nāṣer al fin de su vida y totalmente desmantelado por Anwār al-Sadāt. El sedicente socialismo libio de Mu'ammar al-Gaḏāfí no resistía el análisis gramatical: se trata de un estatismo rígido, un islamismo tan aparentemente cerrado como otros y un arabismo que intentó hasta impedir el uso oficial del alfabeto latino a los no conocedores del alifato [9]. La única fórmula autogestionaria ensayada lo fue en ciertas embajadas en el extranjero. En fin, el contenido del *Libro Verde* como una «tercera vía» entre socialismo y capitalismo no resiste, no ya un análisis ideológico serio, sino ni siquiera el de una dialéctica lógico-natural. Su rectificación posterior, antes indicada, fue meramente coyuntural y dialéctica. Tras del eco de su entrevista periodística, nadie ha visto moverse una hoja en Libia. En el caso de Argelia, acaso el más penoso por la situación de guerra civil a que ha conducido, el socialismo del FLN, tras prescindir de Aḥmed b. Bella, se convirtió en un estatismo planificador de una industrialización precipitada, con abandono del sector agrario, dilapidación de los ingresos por exportación de la energía y mirado con recelo a diestra y siniestra, tanto por Túnez y Marruecos como por Libia; como reacción, la ideología integrista islámica ha sido aceptada por gran parte de la población como remedio utópico y ha conducido a una guerra civil sangrienta.

---

[8] También el análisis marxista-maoísta tenía sus gangas, y bien que se vieron en China, donde ahora es un recuerdo medible en porcentajes, según sus dirigentes actuales. En cuanto a la teología de la liberación, tampoco todo es trigo limpio y encierra dificultades técnicas importantes.

[9] Los no desmemoriados recordarán algunas anécdotas del aeropuerto de Trípoli.

d) *El marxismo en el pensamiento árabe islámico*

La historia del pensamiento marxista en el mundo islámico es tan difícil como confusa; la dificultad procede de las condiciones sociales y personales de los pensadores concretos y de la índole de sus escritos; la confusión arranca del uso meramente nominalista de los términos socialista y marxista, así como del no siempre adecuado sistema del empleo de la dialéctica marxista como método de análisis. Por otra parte, la mayoría de los nacionalistas socialistas acaso hayan saludado los textos fundamentales de Marx y Engels. Sulṭān Galiev, Aḥmed b. Bella, Ḥabīb Burguiba, Gamāl 'Abd al-Nāṣer, etc., parecen conocer *El Manifiesto Comunista*, sólo Allāh sabe si directamente. Naturalmente, a muchos otros supuestos o proclamados socialistas, de allá y de acá, les sucede lo mismo [10]; pero de lo que nos ocupamos aquí es de ideología y pensamiento en el mundo islámico. En otros casos, entre los ya citados, M. Amīn, 'Aṭīf al-'Irāqí, Ḥurāní, Ṣalāḥ al-Dīn Biṭār, Salāma Mūsà, etc., conocen suficientemente el pensamiento marxista; de algunos de sus textos se deduce la lectura de Marx y Engels o se conoce por declaración propia o conocimiento personal. A ambas dificultades se une la coyuntura política internacional tras la creación del Estado de Israel y la llamada «guerra fría».

Para resolver primero la dificultad coyuntural debe recordarse el postulado marxista del primado de la praxis sobre la teoría y su interpretación *pro domo sua* del marxismo-leninismo, desde el tiempo del mismo Lenin; si éste rectificó en uno de sus cuadernos póstumos, ello no tuvo efectividad dialéctica, pues la ortodoxia estalinista impuso la explicación oficial; y ésta era poco compatible con el estatuto social islámico. Menos antitética era la interpretación maoísta que, en sus orígenes, se adecuaba bien a estructuras sociales fundamentalmente agrarias, como las asiáticas, islámicas e iberoamericanas. La solución para la antítesis entre un posible socialismo marxista

[10] Para que nadie se asombre de lo de allí, contaré una anecdota de acá. En 1975 me visitó un editor supuestamente marxista y editor de las obras de Marx y Engels; estaba desolado: había presentado en el registro de libros, entonces vigente, una nueva edición del *Manifiesto Comunista*, y el funcionario le dijo que no constaba en el registro. Entonces el asombrado fui yo; le pedí el libro y descubrí el problema: en la portada aparecía *Manifiesto del Partido Comunista*, título que el funcionario no tenía en el archivo. Hube de explicarle al editor que la obra se titulaba *El Manifiesto Comunista*; que el movimiento iniciado por Marx empezó llamándose Liga de los comunistas y que sólo más tarde, residiendo ya en Gran Bretaña, apareció una edición que incluía el término partido, pese a lo cual el título que ha permanecido es el que no lo incluye. Los libros no se venden mucho, pero se leen aún menos; y como es sabido, los que más citan autores y páginas son los que los toman de obras de «divulgación» y en lenguas «asequibles». Ni el editor ni el funcionario del caso se habían molestado en leer a Marx, pese a que el primero lo editaba.

humanista y un real marxismo estatista totalitario, se buscó en los países occidentales entre 1387/1968 y 1405/1985 en una reinterpretación de Marx y Engels desde los *Manuscritos filosófico-económicos de 1840* y con el recurso a la extrapolación de la hipótesis de Gramsci; aun así nadie pudo prever la catástrofe posterior y el hundimiento del sistema y de su ideología en 1409/1989.

Generalmente, la alineación política marxista de algunos pensadores e ideólogos ha precedido a sus exposiciones teóricas, acá y allá. En muchos escritos, la terminología y el método no han avanzado, salvo excepciones, mucho más allá del buen análisis de 'Afīf al-Bahausí en *Introducción al socialismo árabe* (1376/1957); en lo que se refiere al socialismo humanista, a las exposiciones de Razzāz y de 'Abd al-Mu'mīn al-Sawí; y en cuanto a la estructura obrera, a la obra de 'Abd al-Qādir Ḥātim, *Acerca de la doctrina socialista* (1376/1957). Muy otro es el caso de los que empezaron por un análisis de la filosofía árabe, citados al tratar de la renovación de ésta, como sucede con 'Aṭif al-'Irāqí y Muḥammad 'Ammāra, cuyo conocimiento del materialismo científico marxista es suficiente, aunque su aplicación al pensamiento filosófico islámico medieval sea discutible. Sin embargo, el autor que ha planteado este problema de una manera global y dialécticamente valiosa, aunque históricamente presente dificultades, fue Ḥusayn Muruwwa.

Muruwwa (1327/1910-1407/1987), libanés de tradición ŝī'í, se formó en Naŷāf; fue iniciado en el marxismo por el ŝayj Ḥusayn Muḥammad al-Ŝibūbí y en 1375/1956 ingresó en el partido comunista libanés, habiendo sido asesinado en Beirut en 1407/17 de febrero de 1987. Su obra principal, muy importante para el pensamiento marxista árabe, es *al-Naza'at al-māddīya fī-l-falsafat al-'arabīya* [11] en la cual hace una exposición del pensamiento árabe-islámico desde el punto de vista marxista. La preocupación de Muruwwa es realizar un triple análisis de la historia, la cultura y el pensamiento desde un punto de vista marxista, al mismo tiempo que interpreta los principios del materialismo histórico desde la estructura social del mundo árabe islámico. La historia no es el relato lo más fiel posible de lo realmente sucedido, de acuerdo con las fuentes que poseemos, sino lo que sabemos de tal realidad y lo que los hombres han pensado y creído de ella, sea más o menos cierto. Por su parte, la cultura es un hecho social unitario, patrimonio de

[11] La obra, en dos volúmenes, se publicó en Beirut en 1978, reeditándose en 1979 y 1980. Sobre Muruwwa hay un excelente artículo español: C. Ruiz Bravo-Villasante, «El legado de Ḥusayn Muruwwa (1910-1987) y la historia del pensamiento árabe-islámico», pub. en *Biografías en este tiempo árabe*, Madrid, 1989, pp. 47-61.

toda la humanidad; a ella pertenece lo que se entiende por cultura arabo-islámica, sea en sentido general o local. Creer que la cultura árabe o la más general islámica es otra cultura, muy diferente de la tradicionalmente llamada occidental, es un error material y metodológico. En fin, en cuanto al pensamiento, es cierto que el árabe-islámico brota de unas condiciones histórico-sociales determinadas, en las cuales las dimensiones política y religiosa son determinantes; pero no por ello el pensamiento deja de tener una dialéctica propia que acaba proyectándose sobre toda la trayectoria.

Por lo que se refiere a la interpretación del materialismo histórico desde la estructura social del mundo árabe-islámico, Muruwwa considera que debe corregirse la teoría marxista de los distintos tipos de sociedad. Indudablemente, la inclusión de la estructura económica del mundo árabe-islámico en las relaciones de producción de tipo asiático fue debida a los escasos conocimientos que Marx y Engels tuvieron del referido mundo, no tanto por falta de información propia como por no saberse mucho más en el medio intelectual europeo del segundo tercio del siglo XIX, salvo muy contados especialistas. Posiblemente, Muruwwa conocía dicha crítica, pues la primera edición de su libro data de 1398/1978; pero es importante el modo como en este punto reestructura la dialéctica marxista con la incorporación de modos sociales realmente complementarios, aunque incluya elementos que el análisis tradicional colocaba como antagónicos: el modo social beduino-urbano y la estructura económica agrario-comercial-artesana [12]. Por otra parte, Muruwwa considera que el comercio, como otras relaciones sociales, no son factores derivados, sino también primarios, tanto en las relaciones de producción como en la dialéctica de la lucha de clases.

Junto a la labor de Muruwwa deben destacarse las de Ra'if al-Jūrí (1328/1911-1385/1966), en especial su libro *Datos de la conciencia nacional*; Maḥmūd Amīn al-'Alīm (nacido en 1340/1922), autor de *Fī ṯaqāfat al-miṣrīya*. Pero no se trata de una línea única, sino que hay otras más. Sin ánimo exhaustivo quiero recordar al libanés Ḥalīm Barakāt, interesado por los problemas psicosociológicos; al sociólogo sirio Ṣādiq Ŷalāl al-'Azm (nacido en 1352/1934), autor de una interesante *Naqd al-fikr al-dīnī*, en el que se

[12] Al tratar de organizar los capítulos sobre la economía andalusí de mi libro *El Islam de al-Andalus: historia y estructura de su realidad social* (Madrid, 1992) hube de plantearme dicho problema a fondo y lo resolví en un sentido muy cercano al de Muruwwa. Así el capítulo VIII se titula: «Estructura económica básica», que comprende todo el sector agrario, pesca y minería; el capítulo IX, «Estructura económica derivada», incluye el artesanado, la mercadería y el comercio interior (zocos), y el capítulo X trata de la «Estructura económico-financiera resultante». El zoco era una ciudad económica en miniatura (p. 261). Para mi ordenación me apoyé en los tres aspectos de la economía descritos por Averroes en su *Exposición de la República de Platón*.

realiza una importante crítica del pensamiento religioso; a Sargūn Būlus (nacido en 1364/1945), traductor de Ho-Chi-Min al árabe; y el iraní Josraw Ŝaqirí.

3. *La reacción integrista*

a) *Integridad e integrismo*

Los musulmanes han sostenido siempre el principio de la integridad del mensaje islámico, que comprende, tanto el texto del Libro revelado y su sentido directo e indirecto como los hadices considerados como universales; aunque, en esto último el debate sea muy importante. Por otra parte, también se incluyen en él la idea de una comunidad total, así como ciertos usos y costumbres que consideran sustentados por la tradición original. El Islam mantuvo siempre la conciencia de la integridad de su mensaje para todo tiempo y lugar; son muchos los musulmanes que creen en la indivisibilidad de la integridad del mensaje, y que las formas tradicionales, siempre que se debilitaron, desencadenaron la inseguridad social y brotó la decadencia. El único método político sustancialmente islámico sería el que procurase el mantenimiento e integridad de la Ley. Todos los movimientos de renovación o reforma han respetado la idea de renovación de la fe integral, incluso los que reclamaban un sentido abierto y actualizado de la renovación.

Por otra parte, tanto el colonialismo osmanlí como el europeo y algunas de las reacciones anticolonialistas y modernizadoras dieron lugar a fenómenos que borraban las señas externas de identidad tradicional, con la introducción de usos sociales foráneos en la bebida, comida, ropa, calzado, música y tocado. Pese a su carácter externo, los integristas han pensado que así se borraban los signos de identidad islámica y se abría el portillo a la disidencia y la impiedad.

En la sociedad internacional oficialmente agnóstica, los estados más desarrollados sólo otorgan a la religión el estatuto de una forma cultural que en el pasado conformó socialmente a los pueblos; en el presente sólo afecta jurídicamente a las personas creyentes; en ellos el ateísmo práctico parece dominante. El Islam opera de un modo diferente del seguido por las diferentes iglesias cristianas. Lejos de sentirse sujeto a permanente revisión, el Islam tiene conciencia de ser una religión en expansión y desarrollo, cuya presencia es ya visible en Europa, importante en América, notable en Asia y arrolladora en el África negra. A ello contribuyen razones ideológicas y políticas,

como el rechazo al colonialismo pasado; culturales, como el respeto a los usos, costumbres y signos de identidad de los pueblos tercermundistas; y genéticas, como el rechazo al control de la natalidad.

Dicho todo esto, conviene precisar que la expresión integrismo islámico [13] es genérica, y hay modos y movimientos integristas diferentes. Aparte del sentido peculiar del integrismo islámico iraní, ya citado en su lugar, existen movimientos integristas anteriores o posteriores a dicho evento, que tienen características propias; y no debe caber duda alguna de que el más antiguo de los sistemas sociales integristas existentes actualmente es el wahhabí, vigente desde hace más de un siglo entre los saudíes.

b) *Los Hermanos musulmanes*

En 1346/1928 Ḥasan al-Bannā' (1323/1906-1368/1949) fundó en Egipto la Comunidad de los Hermanos musulmanes (*Ŷama'īyat al-Ijwān al-muslimīn*) cuyo programa fundamental recordaba vagamente algunas ideas del panislamismo de Ŷamāl al-Dīn Afgānī, pero con un sentido más concreto y próximo; y con algunos elementos prácticos importantes, entre ellos la valoración positiva del trabajo manual y del cooperativismo. Durante el primer periodo, comprendido entre 1346/1928 y 1354/1936, los Hermanos musulmanes se extendieron de modo pacífico y efectivo mediante el esfuerzo de sus numerosos predicadores. A partir de 1354/1936, su actividad al-

[13] Por lo común el término más empleado por los medios de comunicación de masas ha sido *fundamentalismo*, tomado del inglés, *fundamentalism*, que no aparece en el viejo Cuyás (1902). Los *mass media* españoles acuñaron enseguida el anglicismo *fundamentalismo*, frente a los que ya empleabamos el término castellano *integrismo*, definido en el Diccionario de la Lengua española (decimonovena edición) como: «partido político español fundado a fines del siglo XIX, y basado en el mantenimiento de la integridad de la tradición española». El diccionario recoge también la forma adjetival correspondiente, *integrista*. Aunque algunos autores y parte de los *mass media* rectificaron su primera actitud y acogieron el término (algunos alternan ambos: fundamentalismo e integrismo), el nominalismo partidista de los sedicentes progresistas pretendió rechazar el término integrista por un presunto tufillo despectivo, en tanto que han sentado como dogma de fe que conservador quiere decir *retrógrado* y progresista, socialista y comunista, *avanzado*. Para no tener que utilizar el anglicismo *fundamentalismo* se recurrió a la palabra *islamita*, pero escribiendo, por lo común, *islamista*, o sea, traduciendo del francés. Según el citado diccionario, *islamita* equivale a mahometano o musulmán; luego los islamitas = integristas serían todos los musulmanes, o se excluiría del Islam a los musulmanes no integristas. Respecto a *islamistas*, era un neologismo, no del todo adecuado, para designar a los islamólogos; los franceses pueden escribir *islamistes*, porque para los islamólogos, aparte del cultismo, pueden recurrir a un neologismo *islamisants*, paralelo a *arabisant* (arabistas). Por tanto, pienso que los términos más adecuados o menos conflictivos son integrismo e integrista, que no tienen el sentido despectivo que pretenden las vestales del progresismo. Además, se adecúan con los términos árabes utilizados para expresar la vuelta al Islam íntegro (Ŝī'a) o integral (sunníes, desde al-Gazzālí, Ibn Tūmart e Ibn Taymīya, hasta hoy).

canzó también la acción política con un claro sentido antibritánico; y, por otra parte, se extendió fuera de Egipto, consiguiendo numerosos adeptos en Siria. Al ser perseguidos con cierta dureza, respondieron con el asesinato del primer ministro egipcio al-Nuqiāšī, en represalia del cual fue a su vez asesinado Ḥasan al-Bannā'.

Con el triunfo de la revolución antimonárquica, los Hermanos musulmanes salieron de la clandestinidad; pero pronto tuvieron dificultades. En 1372/1953, el jefe de los Hermanos musulmanes, el-Hudaybí, rompió con el general Naguib, aprovechándose de la rivalidad entre este último y Nāṣer; pero en 1373/1954 se encontraron enfrentados también con el último de los citados; y más tarde parece ser que organizaron el atentado fallido contra Nāṣer, lo que dio origen a una fuerte represión y al paso a la clandestinidad. En 1385/1966 fueron acusados de nuevo de conspirar, lo que acasionó el correspondiente proceso, con numerosas prisiones y algunas ejecuciones. Desde entonces siempre estuvieron perseguidos, lucharon en la clandestinidad, conspiraron también contra Anwār al-Ṣadāt, hasta el asesinato de éste; y, pese a todo, su acción y doctrina no ha dejado de extenderse, alcanzando de modo notable a los medios juveniles y universitarios.

Fuera de Egipto, y salvo el caso de Siria, los Hermanos musulmanes no tienen una estructura orgánica importante, ni un eco aparente destacado; pero, tanto en Iraq, Líbano, Jordania y Palestina como en Túnez, Argelia y Marruecos encontraron simpatía entre los grupos partidarios del mantenimiento o restablecimiento de la Ley islámica y del rechazo de las influencias exteriores. En Siria estuvieron en conflicto con el régimen del Ba'ṯ, tanto por la ideología de éste como por el carácter peculiar del grupo 'alawí que controla el poder. La lucha adquirió más de una vez caracteres de conflicto abierto; y los Hermanos musulmanes fueron duramente perseguidos en Alepo, Homs y Hama; esta última ciudad fue duramente bombardeada y el número de Hermanos musulmanes muertos en la lucha, ejecutados o asesinados fue muy grande.

El programa de los Hermanos musulmanes, al proclamar la intangibilidad de la ley islámica y de las costumbres tradicionales, es plenamente integrista. Consideraban que los regímenes políticos de los estados islámicos que han seguido o siguen el derecho occidental, las economías desarrollistas o socialistas y la alianza o colaboración con los países de los bloques occidental y socialista, traicionan al Islam. Exigen, por tanto, la vuelta al derecho islámico y la vigencia plena de la Ley, tanto por la predicación como por la coerción violenta.

En Egipto, el movimiento integrista, en su aspecto ideológico, puede centrarse en torno a tres ideólogos: Yaḥyà Hāšim, Šukrí Muṣtafà y Talāl al-

Anṣārí, el segundo de los cuales inspira la Ŷamā'at al-muslimīn, partidaria de la violencia terrorista. En Túnez, el movimiento tuvo como cabeza a Tāqí-l-Dīn Nabhānī, muerto en 1390/1970; sus ideas nutrieron el partido Ḥizb al-tahrīr al-Islamí, dirigido despues por 'Abd al-Qādim Zallūm, y que opera como tal desde 1371/1952 hasta hoy. Pero el grupo que posee una mayor fuerza ideológica es el Movimiento de la tradición islámica (*Harakat al-ittīŷāh al-islāmí*) del prof. Rašīd al-Gannūšī. En Argelia, un pequeño grupo de «populistas», en un tiempo apoyados por Ben Bella, fue a la vez precursor y luego enemigo del integrismo total, cuya raíz ideológica-política procede del šayj 'Abd al-Laṭīf b. 'Alí al-Sulṭānī; sus ideas han servido, en cierto modo, de manifiesto intelectual del integrismo. El hundimiento del FLN y el anquilosamiento de la burocracia político-militar han conducido a la unión de diversos grupos integristas en el FIS, siendo el más estructurado ideológicamente el de 'Abbāsí Madānī, posiblemente radicalizado por la violencia terrorista que agita Argelia. En Marruecos, las ideas integristas aparecen en la carta panfletaria al Rey Ḥasan II, escrita por el beréber 'Abd al-Salām Yāsīn (1393/1974), y en la Asociación de la juventud islámica fundada en 1392/1973 por Mutī'í y el prof. de liceo Kamāl Ibrāhīm. Dejando aparte el caso del Irán, ya considerado en el capítulo anterior, en Asia islámica las ideas menos desconocidas son las del pakistaní Abū-l-A'la-l-Mawalí (1320/1902-1399/1979).

Estén mejor o peor organizados, los programas de algunos de los grupos integristas tunecinos, argelinos y marroquíes tienen un talante semejante y han encontrado sus más entusiastas seguidores entre el «lumpen» de las grandes ciudades, la juventud desempleada y el medio universitario. Hasta donde hayan calado también entre la oficialidad joven de los ejercitos es muy difícil saberlo.

c) *El eco del caso iraní*

Pese a su antigüedad y su posterior propaganda religiosa, en especial tras la Segunda Gran Guerra y el éxito inicial de la política del petróleo, el integrismo wahhabí-sa'ūdí no encontró suficiente eco en las masas populares. La más espectacular presentación del integrismo islámico fue la revolución islámica iraní, que sorprendió totalmente, tanto al mundo occidental como al islámico. Dentro del mundo islámico, Irán era un país culto, con un buen nivel de escolarización, su industria no era nada despreciable y mantenía un nivel de vida que no podía ser considerado como totalmente subdesarrollado. Por tanto, su revolución no fue un movimiento de revuelta tercermundista.

Para los países islámicos recién salidos del periodo colonial, el rápido derrumbamiento de la aparente occidentalización y la humillación impuesta a los gobiernos occidentales, incluidos sus mismos diplomáticos, resultaban ejemplares y programáticos. Pese al ataque iraquí, abiertamente apoyado por Arabia sa'ūdí y los llamados países del Golfo, y subterráneamente por los países occidentales, el Irán del Imām Jomeiní se mantuvo firme, a costa de un incalculable número de muertos; y sólo se avino a firmar un alto el fuego cuando el Imām recibió a los generales iraníes y éstos le confirmaron que no serían vencidos, pero que tampoco podían ganar la guerra, por lo que continuaría la cruel sangría de su pueblo. También estos duros sacrificios sirvieron de acicate para los integristas árabes; y más aún cuando Irán empezó a apoyar a los grupos más activos e intransigentes contra el Estado de Israel, como el Hezbollāh libanés, y a varios grupos de muŷāhidines en Afganistán.

d) *El integrismo islámico y el fracaso de la política desarrollística fuera del mundo desarrollado*

La política de desarrollo, tan eficaz en los países de la OCDE, se convirtió en un desarrollismo fracasado en otros países, tanto del área ex soviética como del Tercer Mundo. Las razones son obvias: el desarrollo económico y social se apoya en una economía de mercado y en una subyacente ideología de consumo, difícilmente traspasables a los estados de economía y sociedad burocratizados (la URSS y países afines), como a los carentes de una base social inicial modernizable, en los que se convierte en lujo y despilfarro de muy pocos y depauperación de los demás, cual en las oligarquías semifeudales del Tercer Mundo. Sin embargo, es necesario señalar, en primer lugar, que por lo común dicha política no se aplicó en el mundo islámico. Pero de rechazo, sus dificultades han surgido, tanto en las oligarquías moderadas, como Egipto, Marruecos y Túnez, como en las antes presuntamente socialistas Argelia, y en este caso con mayor fuerza. Ni siquiera Arabia Saudí y los países del Golfo se han salvado de las salpicaduras de la crisis; la errónea política de jugar con los precios del petróleo obligó a reducir los ingresos y a detener numerosas obras, algunas de ellas faraónicas y antieconómicas.

Por otra parte, los focos de relativo desarrollo, situados en las grandes ciudades, atrajeron a las masas de jóvenes que en el medio rural carecían de ilusión, posibilidad de promoción y hasta de los letreros luminosos de las grandes ciudades. Al amanecer llegan al centro de Teherán, El Cairo, Argel y tantas otras ciudades islámicas millares de jóvenes que, por lo que les den, intentan trabajar, aunque sea descargando bultos en los mercados duran-

te unas horas. En algunos casos, las autoridades los detienen y los devuelven a su lugar de origen; empresa inútil, pues regresarán al día siguiente o poco más.

Se dirá que si poco puede esperarse en los países islámicos del desarrollo al modo occidental, no es más lo que ofrece el integrismo islámico; pero psicológicamente no es así. El integrismo acentúa la creencia en el Paraíso y en una sociedad terrenal utópica, mejor, más limpia y más justa. Si desapareciesen los nacionalismos locales islámicos, el descreído y decadente mundo occidental se disolvería, como ha sucedido con el presuntamente socialista. La sociedad sería regida por los principios del Alcorán y los hadices; la justicia sería rápida y expeditiva; la administración, más sencilla; la producción, la exigida por la comunidad; el ocio, limpio para todos; en fin, se rezará, enseñará, vestirá, comerá y beberá como Dios manda. La pornografía y la prostitución no explotarán a las mujeres, ni enviciarán a los varones; y Dios no será un incómodo invitado para el despreocupado día de fiesta. No habrá más necesidades que las naturales y con ello se suprimirán todos los males derivados del deseo de cuanto no tenemos, vemos en otros y deseamos alcanzar.

Si aún no se ha alcanzado todo ello, se decía hasta hace poco, es debido a las ataduras de los dos grandes satanes del materialismo marxista y capitalista, engañado el último por una religión de publicitarios, como decía Jomeiní. Los pueblos islámicos han visto cómo la descolonización se reducía a un cambio de mandatarios. Si antes cabía el recurso de achacar el hambre, la incultura y el subdesarrollo al colonialismo, ahora los mandatarios, que presumen de buenos musulmanes, son tan incapaces de acabar con los males sociales como capaces de vivir brillante y ricamente en sus palacios o en sus estancias en el extranjero.

e) *El futuro previsible del integrismo islámico*

Ciertamente el ideal integrista es una utopía; pero la utopía es necesaria, sobre todo para los más jóvenes y las minorías intelectuales, como sucedió en Occidente con la anarquía, el marxismo, el guevarismo, el maoísmo, etc. Pero hay una diferencia capital: el sesenta y ocho europeo, el utopismo del *campus* de Berkeley, el guevarismo iberoamericano, la revolución cultural maoísta y puede ser que los movimientos verdes de hoy, operaron u operan sobre una retícula social reacia a la integridad y proclive a un sedicente progresismo, tiene a la permisividad como virtud y está radicalmente secularizada. En cambio, los jóvenes integristas islámicos se consideran íntegros, clási-

cos, seguros y son insecularizables, pues si lo fueran pensarían que habían perdido su identidad social.

Los integristas islámicos basan su integridad en tres principios: la fe en Dios, la confianza en el creciente aumento de los fieles musulmanes y el fracaso del resto de los sistemas. Lo primero merece respeto; lo segundo es un hecho real, que debería llamar la atención de los que ya han fijado un plazo para la defunción definitiva de las religiones; lo tercero es dudoso, pero hay que convencerlos de ello. Como en un mundo tan tecnificado como el actual la guerra total es imposible, pues acabaría con la vida en el planeta, el integrismo confía en los conflictos locales. No se trata tan sólo de la opinión del que escribe, a la vista de lo que ha sucedido en el Líbano, Palestina, Egipto, Argelia, etc.; me lo decían, sin disimulo alguno, no ha mucho tiempo, unos guerrilleros afganos šī'íes. Por tanto, el integrismo extremista se agudizará en nuestros días; sólo tras su fracaso, volverá a sus límites: la voluntad de mantener la integridad del Islam.

4. *A manera de colofón*

El análisis crítico al que he sometido a todo el pensamiento islámico, desde su orto alcoránico hasta nuestros días, ha culminado en el estricto sentido realista con el que he enfocado los últimos y más difíciles capítulos. Dicho análisis coincide en parte con las críticas de algunos pensadores árabes actuales, como 'Alí Sa'īd Adonís, 'Aṭīf al-'Irāqí, Ḥasan Ḥanafí, Muruwwa, Ṣādiq Ŷalāl al-'Azm, Ṭayyib Tīzīnī y M. 'Ā. Ŷābirí. La posición más atemperada a la de la llamada «izquierda islámica» del profesor egipcio Ḥasan Ḥanafí (n. 1935), autor de numerosas obras, algunas tan importantes como *al-'Aqīda* (El Cairo, 1988) y *al-Turāt wa-l-taŷdíd* (El Cairo, 1.ª 1980, 3.ª 1987). Una postura más radical es la defendida por el profesor marroquí Muḥammad 'Ābid al-Ŷābirī (n. 1936), que publicó junto a Ḥasan Ḥanafí un interesante coloquio *Ḥiwār al-Mašrīq wa-l-Magrib* (Casablanca, 1990) que muestra las afinidades y las discrepancias entre una y otra posturas. Ŷābirī propone una nueva interpretación de los falāsifa y de Ibn Jaldūn en su libro *Naḥnu wa-l-turāṯ* (Casablanca, 1986). Su escrito fundamental, *al-'Aql al-'arabí* (tres volúmenes, Beirut, 1984, 1987 y 1990), quiere ser una «crítica de la razón árabe», lo que le ha acarreado, un tanto injustificadamente, más críticas que adhesiones entre los pensadores árabes, como en el caso de dos valiosos profesores, Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān y, sobre todo, Ṭayyib Tīzīnī (n. 1938), autor de dos obras importantes: *Min al-turāṯ ila-l-turāṯ* (Beirut, 1.ª 1976, 2.ª 1991) y *Ḥawla muskilat al-ṯawra wa-l-ṯaqāfa fi-l-'alam al-ṯāliṯ* (Damas-

co, 1.ª 1971, 4.ª 1983). Habida cuenta del estado infiere de estas corrientes filosóficas, sería prematuro tanto una exposición pormenorizada como el intento de sacar conclusiones sobre el porvenir del pensamiento árabe más despegado de las connotaciones islámicas; al menos es una puerta abierta al futuro.

Desde que empecé a dedicarme a este menester, lo hice apoyado en mi confianza sobre el hombre, su sentido trascendente y su realización en el Islam; si no hubiera sido así no habría dedicado a ello tantos años de trabajo, que ya superan los cincuenta, y lo mejor o menos malo de mi vida intelectual. Tras muchos años de lectura, tan amplia como desordenada, después de haber tratado directamente a muchos investigadores y pensadores del mundo islámico, de haber recorrido gran parte de éste y haber sido tratado por profesores, ulemas y autoridades como si fuese un musulmán más, no me resisto a volver a copiar el texto del gran poeta árabe 'Alí Aḥmad Sa'īd que se hace llamar Adonís:

> «Los filósofos musulmanes se han visto obligados a orientar sus esfuerzos reflexivos sobre la conciliación de la razón y de la fe. Este esfuerzo concordista constituye el fondo esencial de toda la filosofía islámica. Por ello esta filosofía ha fracasado, mientras la fe religiosa no ganaba nada de aquellos esfuerzos. El fracaso de la filosofía procede de que se ha reducido a realizar una obra de conciliación y de adaptación, pero no de creación.»

Sin embargo, el texto no puede ser tomado al pie de la letra. Pienso que al-Fārābí, Avicena, Sohravardí, Averroes, Ibn 'Arabí, Ibn Jaldūn, Mollà Ṣadra Ŝīrāzí y algunos más fueron verdaderos creadores de pensamiento crítico y no meros repetidores de una situación ideológica dada. Si la dialéctica del pensamiento islámico de los siglos XIX y XX parece presentar más sombras que luces, otro tanto habría que decir del occidental. Las filosofías neoescolásticas (neotomistas, neopositivistas, psicoanalistas, neofenomenológicas y neomarxistas) se debaten en un mar de confusiones; y se llega a llamar «nuevos filósofos» a quienes de nuevo sólo tenían los años en que empezaron a tener notoriedad y poco de filósofos. Los profesores de filosofía y los ideólogos de nuestros días discuten en sus cenáculos, o pontifican en la radio y la televisión, con una suficiencia digna de mejor causa. Si sucede esto, pese a nuestro acaso más y mejor ámbito social de libertad, ¿debe extrañar que no levanten mejor cabeza los pensadores del mundo islámico? ¿Cuántos de los profesores, ideólogos y periodistas occidentales se han asomado siquiera a los prólogos de las obras de los pensadores islámicos?

Mas, dicho esto, debe decirse también que el pensamiento islámico necesita deslindar, de una vez para siempre, el terreno del pensar filosófico del

estrictamente religioso. La utopía es siempre necesaria; pero confundir, a finales del siglo xx, la espiritualidad religiosa, la concepción del mundo, el sentido nacional y hasta la administración del Estado, como si se tratase de una realidad única, es resucitar la ideología esotérica de los Fieles de amor de Ruzbihān Baqlī o del Blanquerna de Ramon Llull, dos autores y pensadores muy de mi personal gusto. Por eso vuelvo a las palabras de Adonís: el pensamiento islámico de hoy y del mañana próximo deberá enfrentarse con el arduo problema de la distinción de tres realidades: la espiritual religiosa, la estructura social y la intelectual crítica. De lo que aún no es, ningún humano tiene ciencia y sólo *Allāh a'lam!*

Bibliografía

1351. Adonís, 'A. S. llamado, *Diwān al-ši'r al-'arabí*, Sayda-Beirut, 1384/1964.
1352. 'Aflaq, M., *Fī sabīl al-Ba't*, 4.ª ed., Beirut, 1389/1970.
1353. Ídem, *Al-Ba't wa-l-ištirākīya*, Beirut, 1392/1973.
— 'Ammāra, M. núms. 928 y 1337.
1354. Arkoun, M., *Essai sur la pensée islamique*, 3.ª ed., París, 1984.
1355. Ídem, *Pour une critique de la raison islamique*, París, 1984.
1356. Ashwamy, M. S., *L'Islamisme contre l'Islam*, París, 1989.
1357. Badawí, 'A., *Al-Zamān al-wuŷūdí*, El Cairo, 1364/1945.
1358. Ídem, *La problème de la mort dans la philosophie existencielle*, El Cairo, 1383/1964.
1359. Ídem, *Thèmes et figures de philosophie islamique*, París, 1979.
1360. Berque, J.; Charnay, J. P., y otros, *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, París, 1978.
1361. Ídem, *L'Islam au temps du Monde*, París, 1984.
1362. Carré, O., *La legitimation islamique des socialismes arabes*, París, 1979.
1363. Ídem, *Les frères musulmans*, París, 1982.
1364. Charnay, J. P., «Le marxisme et l'Islam, essai de bibliographie», pub. en *Archives de sociologie des Religions*, 10 (1960).
1365. Djaït, H., *La grande Discorde*, París, 1989.
1365 bis Ḥanafí, Ḥ., *al-'Aqīda*, El Cairo, 1988.
1365 trip. *Idem., al-Turāt wa-l-taŷdīd*, El Cairo, 1.ª 1980, 3.ª 1987.
1366. Harbí, Mohammed (ed), *L'islamisme dans tous ses états*, Rouiba (Argelia), 1991.
— 'Irāqí, 'A., núm. 929.
1367. Laḥbābí, M. 'A., *Los pensadores del Islam* (en árabe), Rabat, 1366/1946.
1368. Ídem, *De l'Être à la personne, essai de personalisme realiste*, París, 1954.
1369. Ídem, *Liberté ou liberation?*, París, 1956.
1370. Ídem, *Du clos à l'ouvert*, Casablanca, 1381/1961.

1371. Ídem, *Le personalisme musulman*, París, 1967.
1372. Muruwwa, *Al-Naza'at al-māddīya fī-l-fālsafa al-'arabīya*, Beirut, 3.ª ed., 1400/1980.
1373. Mūsà, S., *Tarbiya Salāma Mūsà*, 2.ª ed., Beirut, 1377/1958.
1374. Nasīf, N., *La voie de l'independence philosophique*, Beirut, 1397/1977.
1375. Rīḥānī, M. al-, *Al-Qawmīyāt*, 2 vols., Beirut, 1375/1986.
1376. Rivero, E., *L'Islam croguignolo d'idei, di problemi, di angosce*, Roma, 1985.
1377. Rodison, M., *Marxisme et monde musulman*, París, 1972.
1378. Ruiz Bravo-Villasante, C., *Biografías en este tiempo árabe*, Madrid, 1989.
1379. Sa'adah, A., *Al-Āṯār al-Kāmila*, Beirut, 1379/1960.
1380. Šalṭūt, M., *Yasalūna*, El Cairo, 1378/1958.
1381. Sardar, Z., *Islamic futures: the shape of ideas to come*, Londres, 1985.
1382. Sarqawí, M., *Salāma Mūsà, al-fikr wa-l-insān*, El Cairo, 1387/1968.
1383. Sheyegan, D., *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, París, 1982.
1384. Sibā'í, M., *Ištirakīyat al-Islām*, 2.ª ed., Damasco, 1381/1961.
1385. Sukrí, G., *Salāma Mūsà wa-azmat al-ḍamīr al-'arabí*, El Cairo, 1382/1963.
1385 bis Tīzīnī T., *Min al-turāṯ ilā-l-turāṯ*, Beirut, 1.ª 1976, 2.ª 1991.
1385 trip. Idem., *Ḥawla muskilat al-tawra wa-l-ṯaqofa fī-l-'ālam al-ṯāliṯ*, Damasco, 1.ª 1971, 4.ª 1983.
1386. Varios, *Islam in transition: Muslim perspectives*, N. York, 1982.
1387. Varios, *La voie égyptienne vers le socialisme*, El Cairo, 1965.
— Von Kügelgen, A., núm. 1010 bis.
1387 bis Ŷābirí, M. 'Ā. y Ḥ. Ḥanafí, *Ḥiwār al-Mašriq wa-l-Magrib*, Casablanca, 1999.
1387 trip. Idem., *al-'Aql al-'arabí*, 3 vols. Beirut, 1984, 1987 y 1996.
— Idem., núm. 1011.
1388. Ŷūrí, R. al-, *Al-Fikr al-'arabí al-ḥadīṯ*, Beirut 1361/1943.

ÍNDICES DE TÉRMINOS ÁRABES O ARABIZADOS

(Clasificados según el alifato o alfabeto árabe por orden de raíces. Se excluyen los nombres de lugares y propios, así como los de los títulos de obras en lengua árabe.)

1 = Inicial, aislado; medio y final.

I. ÍNDICE DE TÉRMINOS ÁRABES O ARABIZADOS

(Clasificados según el alifato o alfabeto árabe por orden de raíces. Se excluyen los nombres de lugares y propios, así como los de los títulos de obras en lengua árabe.)

I = Inicial, nada; medio y final, '

rector de la plegaria canónica en la mezquita. I, 31, 44, y *passim.*

Umm al-Kitāb. Literalmente, madre del Libro Sagrado; por tanto, el *Logos.* II, 347.

Umma. Comunidad islamica total; la nación del Islam; nación. I, XVI, 28, 42, 44 n; III, 789, 790 n.

['mn]. *Mu'mīn.* Creyente genérico; creyente perfecto. III, 713.

Anā'-l-Ḥaqq. Literalmente, soy el verdadero, o sea, Dios. Expresa la unificación extática mística (al-Ḥallāŷ). I, 126.

Anā'īya. Yoidad o esencia del Yo. 124, 307.

Antīya. Tuidad o esencia del Tú. I, 124.

Insān rabbānī. Hombre espiritual o divino (Ŝī'a). I, 75.

Nāsūt. Esencia de la humanidad (Ídem). I, 66.

Annīya. Alteridad, *haecceitas.* II, 623, 637.

Ahl al-Bayt. Los miembros de la familia del Profeta. I, 52.

Ahl al-ḥikma. Sabios. III, 708.

Ahl al-Kitāb. La gente del Libro revelado no musulmán: judíos y cristianos. I, 28, 34, 35, 44 n.

Ahl hadā'-l-Kitāb. Los iluminados (Sohravardí). I, 311.

Awwalīyāt. Principios fundamentales. III, 712.

Ta'wīl. Hermenéutica. II, 523-524; III, 707.

Āya, pl. *āyāt.* Aleya o versículo alcoránico y también signo. I, 21, 22 y *passim.*

ب = B

Bā'. Segunda letra del alifato. II, 426 n.

Budd (posible arabización de una forma indo-europea de la raíz *bdd*: iluminar). Identificación mística con Dios (Ibn Sab'īn). II, 624-626.

[Bd'] *Ibdā'.* Creación (falāsifa); instauración eterna (Ŝī'a) I, 67, 242.

Barzaj. Intermedio entre uno y otro mundo; intermediario entre Dios y el hombre. I, 307, 308; II, 636, 638; III, 732.

Basmala. La expresión «en nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso» (Alcorán), que aparece al frente de todas las azoras del Alcorán, excepto en una, y que se ha convertido en expresión usual al principio de dicción y escritura. I, XVI.

[Bṣr] *Tabṣīra.* Perspicacia. II, 345.

[B't] *Inbi'āt.* Emanación (Ŝī'a). I, 66.

Bāb. Puerta; dintel del imām y de la vida espiritual y mística (Ŝī'a, taṣawwuf), I, 66, 751.

Bām. Primera cuerda del laúd clásico. II, 442.

Bay'a. Investidura califal. III, 679.

ت = T

Tunbūr. Bándola. I, 206.

ث = T̲

T̲alāt̲a danānir = *T̲ala[t]ddā.* Tres dinares. Ejemplo de evolución fonética para fundamentar la evolución lingüística propuesta por Ibn Ḥazm, tomada del hispano-árabe. II, 386.

Mat̲lat̲. Tercera cuerda del laúd clásico. II, 442.

[T̲n'] *Mat̲nà.* Segunda cuerda del laud clásico. II, 442.

ج = Ŷ

Ŷīm. Quinta letra del alifato. II, 426 n.

Ŷabr, al-. Predestinación absoluta, fatalismo. III, 664, 769.

Ŷabarūt. Inteligencias querubínicas (Ŝī'a). I, 307, III, 635.

[Ŷrd] *Taŷrīd.* Inmaterialización (Ŝī'a). I, 65; III, 671.

Ŷism al-muktasab. Cuerpo sutil adquirido e imperecedero (Ŝī'a). III, 731.

Ŷafr, al-. Aritmología, ciencia esotérica de los números. I, 136.

ح = Ḥ

خ = J

د = D

م = M

ن = N

ي = Y

II. ÍNDICE ONOMÁSTICO

La letra *E* indica que se trata de un editor, introductor o investigador. Los autores de diccionarios o repertorios, bibliógrafos, biógrafos e historiadores islámicos se designan con el término *historiador.* El orden alfabético de los nombres árabes es muy complejo; por lo general, el aquí empleado es aproximado. Las definiciones del personaje u obra son aproximadas y concretas, así como la indicación cronológica reducida al siglo de la era cristiana.

B

H

I

J

K

O

P

Q

R

S

T

U

III. ÍNDICE GEOGRÁFICO

B

C

D

E

N

O

P

Q

R

S

ÍNDICE GENERAL

Tomo II

EL PENSAMIENTO DE AL-ÁNDALUS (SIGLO IX-XIV)

Tomo III

EL PENSAMIENTO ISLÁMICO DESDE IBN JALDŪN HASTA NUESTROS DÍAS

141 **Aplicaciones estadísticas y matemáticas del programa GAUSS**
J. I. Peña Sánchez de Rivera y María M. Sainz Jarabo

142 **Elementos de Teoría Política**
Giovanni Sartori

143 **Utilidades del SPSS/PC + Versiones 2.0, 3.0 y 4.0**
Juan Javier Sánchez Carrión y Mariano Torcal Loriente

144 **Teoría de la decisión multicriterio**
Carlos Romero

145 **Física cuántica**
Joaquín Sánchez Guillén y Mijail A. Braun

146 **La Unión Europea**
Ramón Tamames

147 **La sociología del conocimiento y de la ciencia**
E. Lamo de Espinosa, J. M. González García y C. Torres Albero

148 **El desarrollo de la España contemporánea**
Gabriel Tortella

149 **Teoría y ejercicios de macroeconomía española**
Alvaro Hidalgo Vega

150 **Manual de análisis de datos**
Juan Javier Sánchez Carrión

151 **Historia de la literatura hispanoamericana. 1**
José Miguel Oviedo

152 **Sociedad y política**
Jorge Benedicto y María Luz Morán (eds.)

153 **Sociología del cambio social**
Piotr Sztompka

154 **Estructura económica internacional**
Ramón Tamames

155 **Física Nuclear: problemas resueltos**
María Shaw y Amalia Williart

156 **Historia del pensamiento en el mundo islámico 1.**
Miguel Cruz Hernández

157 **Historia del pensamiento en el mundo islámico 2.**
Miguel Cruz Hernández

Ilustración de cubierta: Cortina de seda nasrí
conservada en el Museo de Arte de Cleveland.

3418158

La falta de adecuación entre el interés que despierta el mundo islámico en Occidente y el conocimiento profundo de su historia y de sus instituciones se debe tanto a la insuficiencia de fuentes bibliográficas accesibles como a la superficialidad o unilateralidad de algunos enfoques utilizados para su estudio. De ese modo, es frecuente que la filosofía y la literatura islámicas sean examinadas sólo desde la perspectiva de su hipotética influencia sobre la civilización occidental o que se sobrevalore la recepción del legado griego en la cultura islámica, hasta el punto de restarle originalidad y de presentar a sus grandes pensadores clásicos como unos simples transcriptores o glosadores. La *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, en tres volúmenes, ofrece un panorama general de catorce siglos de creación intelectual contemplados desde dentro. No existe obra alguna en castellano que abarque como ésta el conjunto del pensamiento en el mundo islámico desde el siglo VII en la Península Arábiga, hasta la actualidad. Su autor, Miguel Cruz Hernández, ha decidido rehacer completamente el texto para esta nueva edición, ampliando y reorganizando contenidos, añadiendo nuevos autores, actualizando las corrientes del pensamiento del siglo XX hasta el integrismo islámico e incorporando una extensa bibliografía de 1.500 referencias, sobre un total de 5.000 manejadas.

Alianza Editorial

ISBN-84-206-8158-X

